

LUIZ CESAR DE LIMA

CLASSE, CULTURA E EXPERIÊNCIA: E. P. Thompson e
o culturalismo nas Ciências Sociais.

Dissertação apresentada Programa de
Pós-graduação em Sociologia Política,
Universidade Federal de Santa Catarina,
como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Gaspar
Müller.

FLORIANÓPOLIS

2008

A Isabelle,

pelo amor e estímulo constante

AGRADECIMENTOS

Ricardo Gaspar Muller, pela orientação, pela amizade e confiança.

Maria Célia Marcondes de Moraes, pela colaboração decisiva de seus comentários, pela amizade, pelo estímulo intelectual e pela leitura cuidadosa e crítica da dissertação em sua fase de qualificação.

Mario Duayer, pelas fundamentais contribuições teóricas que vão além das funções da banca, pelo incentivo e pelas críticas e sugestões.

Minha família, pelo apoio, compreensão, amor e carinho.

Colegas do curso de pós-graduação, pela amizade e mútuo incentivo.

Maria Soledad Etcheverry Orchard e Márcia Grisotti, pela discussão das primeiras arestas do projeto em sala de aula.

Fernando Ponte de Sousa e Janice Tirelli Ponte de Sousa, pelas contribuições e comentários na discussão da dissertação na ocasião dos seminários de pesquisa.

Professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC, pelo instigante ambiente de estudo proporcionado.

Secretaria do PPGSP/UFSC, pela simpatia, pelo suporte e pela orientação administrativa.

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo decisivo apoio financeiro, sem o qual não seria possível a realização desses estudos.

Agradeço a todos os que, a seu modo, contribuíram para que eu alcançasse este objetivo.

RESUMO

A proposta da pesquisa é indicar as conseqüências teóricas presentes nas concepções de classe, cultura e experiência em E. P. Thompson por meio de critérios ontológicos do objeto de estudo da Sociologia e do instrumental teórico do Realismo Crítico. Dessa forma, identificamos as possibilidades de um intercâmbio/diálogo entre as categorias de *cultura* e *experiência* no âmbito da Antropologia, da Sociologia e da História. Destacamos nesse processo a categoria cultura em relação “àquilo que não é cultura”, i.e., relacionando as condições materiais de existência com as perspectivas de transformação social fundadas na luta, consciência e experiência de classe. Para tanto, analisamos o desenvolvimento teórico de algumas proposições do culturalismo e sua inserção no debate sobre o ser social, bem como o conceito de cultura para Thompson. Abrimos assim a possibilidade do estudo científico do ser social, relacionando as implicações teóricas de sua obra com o modelo transformacional de sociedade delimitado pelo Realismo Crítico de Roy Bhaskar. Para contextualizar os debates, sistematizamos as críticas de Thompson às tendências funcionalistas das Ciências Sociais e discutimos alguns críticos de sua obra. Como conclusão, apontamos as contribuições de Thompson ao amplo debate das Ciências Sociais no campo dos estudos sobre cultura e sociedade, sem perder de vista ou abandonar os referenciais marxistas de sua obra no intuito de afastá-lo da corrente culturalista pós-moderna a que é, por vezes, impropriamente vinculado.

PALAVRAS-CHAVE: classe, cultura, ontologia, sociedade, marxismo

ABSTRACT

The aim of this research is to indicate the theoretical consequences within the categories of class, culture and experience in E. P. Thompson by relating them with the ontological criteria of sociology's subject of study and the achievements of Critical Realism theory. Doing that we hope to help to identify the possibilities of an exchange/dialog between the categories of *culture* and *experience* within Anthropology, Sociology and History.

KEYWORDS: class, culture, ontology, society, marxism

En el centro de la pampa
vive un pimiento.
Sol y viento pa' su vida,
sol y viento.

Coronado por la piedra
vive el pimiento.
Luna y viento lo vigilan,
luna y viento.

Cuando sus ramas florecen
es un incendio,
tanto rojo que derrama,
rojo entero.
Rojo entero.

Nadie lo ve trabajar
debajo del suelo
cuando busca noche y día
su alimento.

Pimiento rojo del norte,
atacameño,
siento el canto de tus ramas
en el desierto.

Debes seguir floreciendo
como un incendio
porque el norte es todo tuyo,
todo entero.
Todo entero.

Pimiento (1965)
(Victor Jara)

SUMÁRIO

1 – Introdução.....	8
Capítulo I - A História do Culturalismo enquanto tendência teórica e as mazelas do pós-modernismo.....	15
Capítulo II - Classe, Cultura e Experiência: a inarbitrariedade do ser social.....	32
Capítulo III - Considerações Ontológicas Sobre o Modelo Transformacional de Sociedade.....	54
Capítulo IV - Cultura e os pomares da discórdia: a desmarxização de Thompson.....	70
Conclusão.....	83
Bibliografia.....	87

INTRODUÇÃO

Em prévio estudo elencamos as propostas de diálogo entre algumas Ciências Sociais (História, Sociologia e Antropologia, fundamentalmente) estabelecidas por E. P. Thompson ao longo de sua produção intelectual focada nas sociedades de classe¹. Para isso, delimitamos os conceitos de cultura e experiência, como pensados por Thompson em parte de sua obra, além de incorporar críticas de alguns autores em relação a esses conceitos thompsonianos, no intuito de contextualizar a discussão em que se desenvolveram.

Nessa pesquisa anterior levantamos questionamentos que exploramos agora um pouco mais, avançando no tratamento sistemático de indagações tais como:

- Quais as principais linhas de diálogo que Thompson estabelece entre a História, a Sociologia e a Antropologia? Quais as consequências onto-metodológicas dessas propostas?
- Que correntes teóricas, sociológicas e/ou antropológicas, podem ser mais bem aproximadas às propostas thompsonianas²?
- Como Thompson entende a relação entre transformação social, cultura e agir humano?
- Quais as questões metodológicas da produção do conhecimento social, propostas por Thompson, mais relevantes para a Sociologia e a Antropologia? De que maneira e por que essas questões são relevantes para a Sociologia e a Antropologia?
- Em que termos é possível estabelecer o diálogo entre Sociologia, Antropologia e História, sem deixar de delimitar a particularidade de cada disciplina? Que premissas devem ser adotadas na efetivação desse diálogo?

¹ Lima, Luiz C. (2005). *Costuras em Comum: os conceitos de cultura e experiência em E. P. Thompson*. Florianópolis: Curso de Ciências Sociais, CFH/UFSC. Monografia de conclusão de bacharelado, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo G. Muller.

² Para isso, delimitamos os fundamentos ontológicos das propostas de Thompson e também suas críticas ao funcionalismo, ao estruturalismo e ao voluntarismo, para então apontar as congruências possíveis de se trabalhar dentro da Sociologia e Antropologia (cf. cap. II).

- Quais os fundamentos do conceito de cultura em Thompson que o definem não como um “culturalista”, mas como um importante colaborador para o desenvolvimento do materialismo histórico?

Utilizamos como hipótese que os conceitos de cultura e experiência propostos por Thompson sugerem um ponto de partida para um intercâmbio crítico, plural, democrático e de caráter humanista e emancipatório no campo das Ciências Sociais, sobretudo ao constituírem condição de crítica às análises tanto funcionalistas como estruturalistas, sem cair em um relativismo estéril no estudo do papel da cultura nas transformações e movimentos sociais enquanto processo imbuído de “materialidade histórica”.

Para Thompson, o materialismo histórico constitui um modo de análise em que as idéias e valores situam-se em circunstâncias materiais e as necessidades materiais inserem-se em um contexto de normas e expectativas. A análise que propomos volta-se, principalmente, para a dialética entre essas relações mútuas, suas mediações e na “experiência vivida” de conjunturas históricas específicas.

Fred Inglis (1982, p. 199), ao comentar a obra de Thompson, observou que ele recuperou para nós “um novo passado para viver”, transformando “a memória social”, de tal forma que “as pessoas puderam definir novas perspectivas” de luta, “na medida em que passaram a compreender” de maneira mais precisa o conjunto de conflitos que formaram o presente³.

Em 1963, com a publicação de *The Making of the English Working Class*⁴, Thompson contribuiu de forma inovadora para os estudos de formação de classe. Seu estudo demonstrou como a classe trabalhadora estava não só presente, mas incisivamente ativa na criação de sua própria organização e, ao mesmo tempo, no processo de “produção cultural de sua consciência”. Mantinha, portanto, um olhar firme na dinâmica das contradições materiais e sociais da ação coletiva na apropriação e metamorfose de sua cultura e consciência⁵.

³ Cf. Inglis, F. (1982). *Radical Earnestness*. Oxford: Martin Robertson; apud Moraes, M. C. M. e Müller, R. G. (2003, p. 4).

⁴ Editado a primeira vez no Brasil em 1987.

⁵ Cf. Steinberg, Marc. W. (1999). *Fighting Words*. Ithaca: Cornell, p. xiv.

Para Thompson, produção cultural de classe é a forma pela qual as pessoas compartilham entre si, e enfrentam, os problemas que as une; o que no caso inglês representava, muitas vezes, uma apaixonada oposição à burocratização e à desumanização sistemática das relações sociais⁶ impostas pelas transformações causadas pela expansão do capitalismo. Esse sistema sustentado no princípio de satisfação das necessidades da lógica de acumulação, não só impunha novas desumanidades, como também buscava erradicar antigas conquistas, sem deixar de constituir também, como diria Marx, as condições de sua superação.

A prática do materialismo histórico para Thompson foi, como concepção ontológica e metodológica, fonte renovadora para uma teoria da emancipação humana, para a história escrita a partir de baixo que “representava a constante renovação dos valores de uma cultura de dissidência”, como lembra Müller (2002, p. 5).

Ao afirmar que “o que costumava ser história operária pode, de fato, constituir excelente terreno de teste para a sociologia histórica”, Thompson sublinha o cuidado a ser tomado para que isso não signifique “a desajeitada retomada de uma terminologia mal digerida e de categorias de uma determinada escola sociológica impondo-as ao conhecimento histórico existente”. Ele sugere (2001a, p. 191) que seja praticada uma “interpretação mútua” das disciplinas por meio da qual o historiador, por exemplo, encontre novas indagações para a pesquisa sociológica, simultaneamente fertilizando sua própria pesquisa com uma concepção preñe de conceitos característicos da sociologia, sem deixar de ser “arredia diante de categorias sociológicas, obtendo, enfim, resultados que (espera-se) possam, por sua vez, adicionar uma dimensão histórica à teoria sociológica”⁷.

Em relação à tendência ao diálogo entre as disciplinas das Ciências Sociais, encontrada em estudos recentes sobre a classe trabalhadora, por exemplo, Thompson (2001a, p. 199-200) afirma que “há uma preocupação crescente em investigar as

⁶ Cf. Müller, R. G. (2002, p. 5). É notável, por exemplo, a contribuição de Thompson no desenvolvimento do conceito de “Economia Moral”. Ver Sayer, Andrew (2000) e (2005).

⁷ Segundo Thompson, exemplos desse tipo de trabalho podem ser encontrados nos periódicos: *Comparative Studies in Society and History*, *Le Mouvement Social*, *Sociologie et Travail* e *Economic Development and Cultural Change*.

manifestações políticas e sociais não incluídas na linha oficial da evolução do movimento operário”.

De um lado, há toda uma gama de diferentes questionamentos e abordagens que sugerem o intercâmbio entre Sociologia, História e Antropologia. De outro, o estudo histórico impõe-se para que a idéia de processo e transformação/reprodução se torne mais evidente nos estudos sociológicos, sem o que se esvazia a noção de práxis⁸.

Segundo Ellen Wood (2002, p. 61), “o que interessa a Thompson são as relações do processo em que as relações de produção – relações de exploração, dominação e apropriação – dão forma a todos os aspectos da vida social em conjunto e o tempo todo, ou exercem pressão sobre eles”. Ao frisar a simultaneidade das expressões culturais e econômicas enfatiza a idéia do trabalho como a característica fundadora, e ontológica, do ser social⁹.

A importância que Thompson atribui ao estudo da cultura, porém, não o transforma em um culturalista¹⁰. A noção de cultura figura na teoria thompsoniana como uma das condições materiais e de identidade que permeiam o processo de formação da consciência, das necessidades e dos interesses de classe. Thompson não substitui a ortodoxa primazia do econômico por uma igualmente vulgar primazia do cultural; pelo contrário, articula de forma dialética as relações entre o econômico e o cultural para oferecer uma explicação mais crítica sobre a dinâmica da luta de classe.

Pretendemos demonstrar as consequências ontológicas presentes nas concepções de E. P. Thompson para então estabelecer os critérios ontológicos do objeto de estudos da

⁸ A idéia de “filosofia da práxis” em Gramsci – além de equivaler a “materialismo histórico”, como forma de “burlar” a censura na época de seu período em cárcere – “estabelece a ligação teoria/prática, conferindo ao laço dialético que os une, a materialidade de um movimento de copenetração de uma na outra, que se realiza pela manifestação de um discurso/ação filosófico”. Cf. Grisoni, Dominique e Maggiori, Robert (1973). *Lire Gramsci*. Paris: Universitaires/Citoyens, p. 242.

⁹ No capítulo sobre os conceitos de classe, cultura e experiência em Thompson trataremos desse ponto ao discutir a relação entre o cultural e o econômico, para então avançar às proposições ontológicas levantadas por Roy Bhaskar. Um detalhado resumo do atual debate em torno da centralidade da categoria trabalho pode ser encontrado em Antunes, Ricardo (2000). *Adeus ao Trabalho?*. Campinas: Unicamp, 7ª edição.

¹⁰ Numa resumida definição do Culturalismo, conceitua-lo-íamos como a escola filosófica principalmente desenvolvida por Boas que dá ênfase à determinância dos fatores culturais no desenvolvimento do indivíduo, da sociedade e dos conflitos sociais. No primeiro capítulo desta pesquisa demonstraremos como esta linha de pensamento teve forte influência no desenvolvimento do discurso pós-moderno.

Sociologia, a partir do Realismo Crítico, identificando as possibilidades de um intercâmbio/diálogo entre as categorias de *cultura* e *experiência* no âmbito da Antropologia, da Sociologia e da História, ao discutir cultura em relação àquilo que não é cultura, i.e., em relação às condições materiais, onde a transformação passa pela luta, consciência e experiência de classe; sistematizamos também as críticas de Thompson às tendências funcionalistas das Ciências Sociais como referência para o diálogo e as aproximações que propunha. Para isso, buscamos apontar as contribuições de Thompson ao amplo debate das Ciências Sociais no que se refere ao estudo da cultura e da sociedade, sem perder de vista, esvaziar ou abandonar, os referenciais marxianos de sua obra, separando-o da corrente culturalista na qual muitos dos críticos superficiais de sua obra o vinculam.

Estudamos os fundamentos dos conceitos thompsonianos de experiência, cultura e classe, e seu percurso, identificando-os em suas diferentes relações, e especificando de que maneira, enquanto categorias de análise, oferecem alternativas para o entendimento da dinâmica sociedade/transformação/concreto.

Sistematizamos os artigos em que Thompson propõe algumas aproximações entre a História e a Antropologia, como também o caráter de suas críticas à sociologia funcionalista e às influências do estruturalismo, a seu ver, algumas vezes perversas, para definir um campo de articulação conceitual entre *experiência*, *cultura* e *classe* e criar uma plataforma de sustentação para um estudo do lugar da cultura nos movimentos sociais que contemple a “materialidade histórica” desse processo.

O que guiou nosso trabalho não foi a tentativa de uma justaposta “reconstrução” de um esquema conceitual que pudesse ser compartilhado pelas diferentes disciplinas que se dedicam ao estudo das vicissitudes das relações sociais, mas o intuito foi o de sublinhar os fundamentos ontológicos que tornam possível a efetivação do ser social via reprodução/transformação da sociedade.

Por exemplo, para estudarmos um autor marxiano, é preciso trabalhar com conceitos desenvolvidos a partir da “relação com” e o estudo da realidade que dessem conta de expressar as relações e contradições existentes nas manifestações “reais” do objeto de pesquisa, portanto é necessário de começo um realismo ontológico.

Thompson procurou ordenar o uso de conceitos de maneira coerente com a prática do materialismo histórico, delimitando-os de forma a estabelecer “pontes teóricas” entre as diversas disciplinas das Humanas, muitas vezes na forma de um diálogo aberto entre as Ciências Sociais.

Nesse sentido, quando Thompson (2001b, p. 228-229) se refere à controvérsia levantada por Hildred Geertz sobre o trabalho de Keith Thomas¹¹, ele afirma:

Estudos antropológicos sobre feitiçaria (ou sobre outras crenças e rituais) nas sociedades primitivas, ou em sociedades africanas contemporâneas mais avançadas, não precisam nos prover com todas as categorias explicativas necessárias para as crenças de bruxaria na Inglaterra elisabetana ou na Índia do século XVIII, onde podemos encontrar sociedades mais complexas e plurais, com vários níveis de credulidade, sofisticação e ceticismo. Categorias ou “modelos” derivados de um contexto precisam ser testados, refinados e, talvez, redefinidos no curso da investigação histórica.

Por isso a importância do cuidado de não se combinar, sem a devida comparação/delimitação, os diferentes modos como este ou aquele autor emprega esta ou aquela categoria. Para que sejam confrontados e *a posteriori* relacionados¹² é, pois, necessário realizar um levantamento prévio de como cada autor entende determinada categoria e com relação a quais referenciais cada um a concebe.

Buscamos efetuar uma comparação cuidadosa, desenvolvendo uma pesquisa bibliográfica que contemplasse os conceitos desenvolvidos por Thompson (e em comparação com outros autores), esquematizando-os e articulando-os de maneira crítica a cada um dos eixos de discussão. Foi definida uma bibliografia específica para a revisão de literatura pertinente ao projeto e para a pesquisa das categorias no conjunto da obra de E. P. Thompson, acompanhado de uma panorâmica introdutória sobre como Thompson foi lido erroneamente por correntes teóricas relativistas e pós-modernas.

A articulação conceitual aqui efetuada passa pela tentativa de propor uma fundamentação teórica que possibilite um diálogo interdisciplinar que não se contradiga

¹¹ Em um debate publicado no *Journal of Interdisciplinary History* (Summer, 1975, vol. 6, n. 1, p. 71-89), Geertz adverte Keith Thomas por ter lançado mão – em *Religião e Declínio da Magia* (1971) – de enfoques de escolas antropológicas distintas, ao passo que deveria ter se posicionado mais especificamente, buscando, assim, maior rigor teórico.

¹² Principalmente para que não haja contradições ontológicas que comprometam a pertinência de uma determinada elaboração teórica.

ontologicamente e que seja viável dentro da tradição marxiana nas Ciências Sociais. A perspectiva metodológica utilizada para a seleção dos autores foi definida a partir da idéia da crítica como ponto de partida necessário para desenvolver um diálogo interdisciplinar; os autores foram escolhidos por debaterem questões centrais da argumentação de Thompson.

No capítulo I, contextualizamos o desenvolvimento das proposições do culturalismo e sua inserção nas discussões acerca do ser social a partir das críticas de Thompson, Raymond Williams, Terry Eagleton e Ellen Wood em relação ao debate sobre cultura e sociedade. No capítulo II, efetuamos a discussão pormenorizada dos conceitos-chave de classe, cultura, experiência em Thompson, abrindo para o capítulo III que trata da discussão ontológica da possibilidade do estudo científico da sociedade a partir das consequências gnosiológicas das propriedades ontológicas do ser social delimitadas pelo Realismo Crítico. O capítulo IV é a revisão bibliográfica das críticas dirigidas à parte da obra de Thompson que serviu de referência para o presente estudo.

CAPÍTULO I

1. CULTURA, CULTURALISMO E AS CONTRADIÇÕES DA PÓS-MODERNIDADE.

A gênese de uma pesquisa que se proponha ao estudo crítico de qualquer conceito\categoria deve contemplar de forma satisfatória o histórico não só da definição, mas também dos usos e aplicações correntes e passadas que constituíram formalmente a construção intelectual de sua pertinência. Em nosso caso, essa necessidade se faz ainda mais premente, dada a conturbada história dos conceitos-chave de que trataremos: sociedade e cultura. A trajetória destes dois termos – e suas inter-relações – está na raiz do desenvolvimento das ciências sociais e por isso é capaz de nos delimitar a própria especificidade de cada uma das disciplinas envolvidas no debate de sua constituição, bem como apontar as congruências necessárias para a efetivação de um diálogo interdisciplinar efetivo, ou seja, que não fique na pura e simples relativização dos objetos de pesquisa. Esperamos, portanto, demonstrar o quanto de perto esses conceitos se desenvolveram.

Raymond Williams (1979, p. 17), em seu estudo *Marxismo e Literatura*, aponta que o conceito de cultura figura “no centro mesmo de uma importante área do pensamento e da prática modernos”, ao incorporar “através [de sua] variação e complicação... não só as questões, mas também as contradições através das quais [esse pensamento] se desenvolveu”. Para o autor, o conceito de cultura particularmente “funde e confunde as experiências e tendências radicalmente diferentes de sua formação”, o que torna impossível “realizar uma análise cultural séria sem chegarmos a uma consciência do próprio conceito”.¹³ Vale ressaltar que o autor propõe não uma consciência qualquer, mas “uma consciência que deve ser histórica”. Isso porque, segundo ele, mesmo “os conceitos mais básicos”, aqueles dos quais partimos, “não são conceitos, mas problemas, e não problemas analíticos, mas movimentos históricos ainda não definidos” nem definitivos, mas nexais e

¹³ Vale lembrar a proposta bhaskariana de que uma ontologia é sempre necessária, mesmo que inconsciente de si mesma, visto que o próprio postulado que afirma que ela não é necessária já é em si uma grande proposta ontológica plena de consequências.

cheios de possibilidades e estímulos para um contínuo entendimento *post festum* da realidade.¹⁴

Cada uma das áreas encerradas pelos conceitos de “sociedade”, “economia” e “cultura” têm, segundo Williams (1979, p. 17-18), “uma formulação histórica relativamente recente” e interpenetrada. O termo “Sociedade”, “antes de se tornar a descrição de um sistema ou ordem geral” significava “companheirismo, associação e realização comum”, ao passo que “Economia”, “antes de tornar-se a descrição de um determinado sistema de produção, distribuição e troca” significava “a administração de uma casa e depois a administração de uma comunidade” e a palavra “Cultura”, antes de todo esse processo, “era o crescimento e cuidado de colheitas e animais”, que por extensão foi significando “o crescimento e cuidado das faculdades humanas”. Williams (1979, p. 18) sustenta que no desenvolvimento recente, “moderno”, estes conceitos “não se moveram no mesmo ritmo, mas cada um deles, num ponto crítico, foi afetado pelo movimento dos outros”. Mas isto, segundo ele, só pode ser percebido agora, em retrospectiva não necessariamente sincrônica, mas histórica, porque no momento em que se concretizavam as verdadeiras transformações “o que estava dando conteúdo às novas idéias, e até certo ponto estava sendo fixado nelas, era uma experiência sempre complexa e em grande parte sem precedente”.

O conceito de Sociedade, segundo Williams (1979, p. 18) foi adquirindo o caráter de “alternativa consciente à rigidez formal de uma ordem herdada, e posteriormente considerada como imposta” em um “estado” por causa de “sua nova ênfase sobre as relações imediatas”. A Economia, calcada na proposta de administração de recursos naturais e humanos, foi uma atitude consciente na busca de compreensão e controle de “uma seqüência de atividades consideradas não só como necessárias, mas como naturais”.

Com o desenvolvimento do debate, “novas descrições se fizeram necessárias”, tais como “indivíduo” que anteriormente “significava indivisível, um membro de um grupo” e agora precisava ser “não só um termo separado, mas oposto”, na dicotomia indivíduo\sociedade muito comum na “formulação da experiência que hoje resumimos como ‘sociedade burguesa’”. Em constante paralelo, “a racionalidade de ‘economia’, como meio de compreender e controlar um sistema de produção, distribuição e troca, em relação

¹⁴ Apontamos aqui para o debate a ser trabalhado mais adiante no terceiro capítulo, via Bhaskar, sobre as conseqüências intrínsecas da possibilidade de conhecimento.

direta com a instituição prática de um novo tipo de sistema econômico, persistiu”. Williams (1979, p. 18-19) comenta que “o próprio produto da instituição e controle racionais” foi aceito “como ‘natural’, como uma ‘economia natural’, dotada de leis semelhantes às leis do (‘imutável’) mundo físico”.

Mesmo que muito dessas antigas imbricações tenha sido descartado, em geral, “a maior parte do moderno pensamento social¹⁵” não contempla o fato de que “suas formas partem, na prática, dos problemas não-solucionados dos conceitos modeladores iniciais”, não raras vezes por carecerem de uma proposta ontológica coerente e bem definida. Por exemplo, uma definição de cultura que não traga bem desenvolvida em sua articulação teórica uma definição congruente de sociedade não poderá ir muito longe em sua análise,¹⁶ sem esbarrar na mesma problemática deixada de lado logo atrás. Afinal, indaga Williams (1979, p. 19):

devemos compreender ‘cultura’ como ‘as artes’, como ‘um sistema de significados e valores’, ou como ‘todo um modo de vida’? E como relacioná-los com a ‘sociedade’ e a ‘economia’?

Essas perguntas não só “têm de ser feitas”, como só podem ser respondidas se reconhecermos “os problemas inerentes aos conceitos ‘sociedade’ e ‘economia’” que “graças à abstração e limitação” destes termos “se estenderam a conceitos como ‘cultura’”. Da mesma forma, “o conceito de ‘cultura’, quando considerado no contexto amplo do desenvolvimento histórico, exerce uma forte pressão contra os termos limitados de todos os outros conceitos”. De descrição de um processo objetivo (“a cultura de alguma coisa”), cultura passa a desenhar – via influência de outro termo, “civilização” – o *corpus* de boa parte de sua atual significação.

Para Williams (1979, p.19-20) civilização “expressava dois sentidos que estavam historicamente unidos: um Estado realizado, que se podia contrastar com a ‘barbárie’” e “um estado realizado de desenvolvimento, que implicava processo histórico e progresso”

¹⁵ Inclusive as áreas mais recentes, como “a psicológica e a cultural”, afirma Williams.

¹⁶ Motivo este, inclusive, que nos move a estabelecer detalhadamente o entendimento thompsoniano de cultura de acordo com a tradição marxista, para que sua contribuição não corra o risco de escorrer ralo à baixo como mais um culturalismo. Nossa principal problemática é situar criticamente o debate proposto por Thompson em seus próprios termos, em firme recusa à vulgarização de sua obra proposta por autores como Stedman Jones, Joyce e Scott, ora pelo esvaziamento da ampla influência que o materialismo histórico teve em sua pesquisa, ora pela imprópria, quicá mal-intencionada, atribuição de limitações (como a da tradicional metáfora base-superestrutura, por exemplo) que não lhe cabem.

que se auto-proclamava a encarnação do “refinamento e ordem”. Houve tal “paralisação efetiva” da “racionalidade insistente que explorou e informou todas as fases e dificuldades desse processo” que chegou-se ao ponto de se dizer que “a civilização havia sido alcançada” e que “na verdade, tudo o que se podia projetar racionalmente era a extensão e o triunfo desses valores realizados”.

Tal posição, que já vinha sofrendo severo ataque “dos sistemas religiosos e metafísicos mais antigos” passou a ser confrontada também por “duas reações decisivas” da modernidade: “a idéia de cultura, oferecendo um senso diferente de crescimento e desenvolvimento humanos,” associada à “idéia de socialismo, oferecendo uma crítica social e histórica da ‘civilização’ e ‘sociedade civil’, e uma alternativa a elas”. Tanto “civilização” como “cultura” padeciam desse “sentido duplo de um estado realizado e de um estado de desenvolvimento realizado”. Foi desse embate, desde Rousseau até o Romantismo, que se constituiu “a base de um importante sentido alternativo de cultura – como um processo de desenvolvimento ‘íntimo’, distinto do desenvolvimento ‘externo’”. O efeito mais imediato dessa perspectiva “foi associar cultura com religião, arte, família e vida pessoal”, inclusive como oposição às idéias de “civilização”, em seu sentido imperialista, e “sociedade em seu novo sentido abstrato e geral”, inculcando no conceito “uma metafísica da subjetividade e do processo imaginativo” (Williams, 1979, p. 20-21).

Simultaneamente, o conceito passava por outro desenvolvimento “especialmente sociológico e antropológico” que abordava a cultura pelas suas características sociais. Williams (1979, p. 22) afirma que “a origem desse segundo sentido” é fruto da crítica à “ambigüidade de ‘civilização’ tanto como estado realizado quanto como estado de desenvolvimento realizado”. Para esta narrativa das “Histórias Universais” da Civilização a “razão” – como “uma compreensão esclarecida de nós mesmos e do mundo” que permitiria “criar formas superiores de ordem social e natural”, supostamente “superando a ignorância e superstição e as formas sociais e políticas” correspondentes ao atraso de sua patológica irracionalidade funcional – era a “propriedade característica central”. Por ser permeado pela força da razão iluminista esse “novo senso secular de ‘civilização’” é confundível com “um senso igualmente secular de ‘cultura’ como uma interpretação do desenvolvimento humano”, por ambos ressaltarem “a capacidade humana não só de compreender, mas de construir uma ordem social humana. Esta foi a característica fundadora da diferença “entre

tais idéias e a derivação anterior de conceitos sociais e ordens sociais” sustentadas “a partir de estados religiosos ou metafísicos pressupostos”, o que não evitou que houvesse “diferenças radicais de opinião” quando diferentes abordagens se engajaram na tentativa de identificar as “forças” constituintes do “processo secular do ‘homem que faz a sua própria história’”.

De Vico (1725) em *A Nova Ciência* a Herder em *Idéias Sobre a Filosofia da História da Humanidade* (1784-91) foi sendo forjada “a origem efetiva do sentido social geral de ‘cultura’” que, como “um modo de evolução que era ao mesmo tempo a formação das sociedades e a formação das mentes humanas e a sua interação”, era por demais “complexo para ser reduzido à evolução de um único princípio” tão abstrato quando a “razão”, além de ser “demasiado variável para ser reduzido a um desenvolvimento progressivo unilinear que culminasse na ‘civilização européia’”. Já em tal contexto era preciso “falar de ‘culturas’, e não de ‘cultura’, levando-se em conta... a complexidade e variabilidade das forças” que dariam forma a “qualquer cultura”. É efetivamente na “idéia de um processo social fundamental que modela ‘modos de vida’ específicos e distintos” que se origina “o sentido social comparativo de ‘cultura’ e seu plural, já agora necessário, de ‘culturas’”. Ao frisar a complexidade adquirida pelo conceito, Williams (1979, p. 23) comenta que em tal processo o termo:

Tornou-se um nome do processo “íntimo”, especializado em suas supostas agências de “vida intelectual” e “nas artes”. Tornou-se também um nome de processo geral, especializado em suas supostas configurações de “modos de vida totais”. Teve um papel crucial em definições de “artes” e “humanidades”, a partir do primeiro sentido. Desempenhou papel igualmente importante nas definições das “Ciências Humanas” e “Ciências Sociais”, no segundo sentido. Cada tendência se inclina a negar o uso do conceito à outra, apesar de muitas tentativas de reconciliação.

Sobre essas imbricações, Terry Eagleton (2000, p. 1-2) comenta que “‘cultura’ é tida como uma das duas ou três mais complexas palavras” de sua língua materna e que “o termo que é algumas vezes considerado como seu oposto – natureza – é comumente agraciado com o título de mais complexo de todos”. Antes de ser considerada entidade era, muito antes, entendida como atividade. Em princípio, “cultura” referia-se a um processo sumamente material “que foi em seguida transposto metaforicamente para os assuntos do espírito”. Palavra esta que traz em seus desdobramentos semânticos “a própria mudança histórica da humanidade de uma existência rural para urbana, da criação de porcos à

Picasso, da preparação do solo à divisão do átomo”. É uma das idéias centrais tanto para políticas de esquerda quanto de direita, o que torna sua história social “excepcionalmente e emaranhada e ambivalente”.

Ao mesmo tempo em que a retrospectiva do conceito de cultura delimita toda uma transição histórica, ela também “codifica um número de assuntos-chave da filosofia”. Nesse único termo “questões de liberdade e determinismo, agir e resistência, mudança e identidade, o dado e o criado” vêm à tona. Cultura é “uma noção epistemologicamente realista” por “implicar que existe uma natureza ou matéria bruta além de nós mesmos” ao mesmo tempo que carrega uma “dimensão ‘construtivista’, uma vez que essa matéria bruta deva ser trabalhada em uma forma humanamente significativa”. Para Eagleton (2000, p. 2-4), o problema seria menos o de “desconstruir a oposição entre cultura e natureza do que de reconhecer que o termo ‘cultura’ já é tal desconstrução”, pois “se natureza é sempre de alguma forma cultural, então culturas são construídas naquele tráfego incessante a que chamamos trabalho¹⁷”.

A dimensão cultural é o cambiável onde o cambiante tem “sua própria existência autônoma... na recalcitrância da natureza”, mas também é “uma questão de seguir regras” o que “envolve uma inter-relação entre o regulado e o não-regulado¹⁸”, isto porque “seguir uma regra” não é simplesmente “obedecer a uma lei física, já que envolve uma aplicação criativa da regra em questão. Não só “não pode haver regras sobre a aplicação de regras, como “sem tal abertura, regras não seriam regras, como palavras não seriam palavras”. Tanto regras quanto culturas, por não serem “nem puramente randômicas nem rigidamente determinadas” envolvem “a idéia de liberdade”. Eagleton (2000, p. 4-5) aponta que “alguém que fosse inteiramente expurgado de convenções sociais não seria mais livre que alguém que fosse escravo delas”. Se cultura é um conceito antideterminista, ele é igualmente avesso ao voluntarismo, ao conter “uma tensão entre fazer e ser feito, racionalidade e espontaneidade, que repreende o intelecto desencarnado do Iluminismo tanto quanto desafia o reducionismo cultural de muito do pensamento contemporâneo”.

Dividimos com a natureza a característica de que somos também remodelados, “mas nos diferenciamos dela ao poder fazer isto com nós mesmos, introduzindo então ao

¹⁷ Cf. *Para a Ontologia do Ser Social* de Lukacs, 1981.

¹⁸ E entre normas e expectativas, acrescenta Thompson, cf. cap. II.

mundo um grau de auto-reflexividade que o resto da natureza não pode aspirar”¹⁹. Enquanto seres “auto-cultivadores, somos barro em nossas próprias mãos, simultaneamente redentor e degenerado, padre e pecador no mesmo corpo” (Eagleton, 2000, p. 6). Em complemento à retrospectiva etimológica de cultura, Eagleton (2000, p. 9) analisa mais pormenorizadamente “os três principais sentidos modernos da palavra” distinguidos por Williams: civilização, auto-cultivo e modos de vida distintos.

O conceito de civilização foi construído como “o processo geral de progresso intelectual, espiritual e material” que rapidamente adquiriu “um eco imperialista inevitável”, suficiente para desacreditá-lo “aos olhos de alguns liberais”, fato que demandava uma nova expressão para “denotar como a vida social deveria ser ao invés de como ela era”. Foi quando os alemães emprestaram a “cultura” do vocabulário francês para este fim. Esta foi a gênese da crítica romântica e pré-marxista do início do capitalismo industrial (Eagleton, 2000, p. 10). É desse sentido de auto-cultivo que se deriva boa parte do sentido moderno de cultura como “um modo distinto de vida”, isto porque “a origem da idéia de cultura como uma forma distinta de vida é distintivamente ligada a uma queda anti-colonialista por sociedades ‘exóticas’ reprimidas”. Mais tarde esse exotismo vai reaparecer em pós-modernos disfarces na “romantização da cultura popular, que agora cumpre o papel expressivo, espontâneo e *quasi*-utópico que as culturas ‘primitivas’ haviam cumprido antes”. Para esses exotistas o “tribal” é mais constitutivo que o “cosmopolita”, “em uma realidade vivida aos pulsos em um nível muito mais profundo do que a mente, portanto fechado à crítica racional” (Eagleton, 2000, p 12-13).

Eagleton (2000, p. 13-14) sustenta que “essa fusão entre descritivo e normativo”, tão familiar à idéia de civilização como à idéia de cultura em seu viés “universalista”, se estendeu à contemporaneidade, desta vez sob a forma de um “relativismo cultural” que por mais pós-moderno que se proclame é permeado, “ironicamente”, pelas mesmas ambigüidades da modernidade que propõe solucionar. Por exemplo, para este tipo de proposta analítica, tal como para os românticos, a idéia “cultura como civilização” é execrada ao passo que “cultura” como “modo de vida... que brota autenticamente das pessoas, sejam elas quem for” adquire dimensões canônicas e invioláveis, ao presumir que

¹⁹ Como acrescentaria Lukacs, a teleologia não está presente no mundo a não ser no ser social, fator inclusive essencial de sua ontologia.

o simples fato de “ser uma cultura de algum tipo” é “um valor em si”. Se por um lado “cultura como civilização havia emprestado suas distinções entre inferior e superior” do vocabulário evolucionista do início da antropologia, foi exatamente o decorrer do debate antropológico que deu ao termo características “mais descritivas que valorativas”, ao afirmar que eleger a superioridade de determinadas culturas em detrimento a outras não faria mais sentido que “alegar que a gramática catalã fosse superior à árabe”. Porém, a diferença crucial entre o radicalismo romântico e o pós-moderno é que para os pós-modernistas “modos de vida distintos hão de ser” ou “celebrados” se pertencentes a “grupos dissidentes ou minoritários” ou “castigados” se pertencentes a “maiorias”, ao contrário do pré-humanismo da universalista romântica de *kultur*, de forma que a “política de identidade” pós-moderna é capaz de incluir “o lesbianismo, mas não o nacionalismo”, desdobramento teórico que soaria “ilógico” até para seus antecessores mais voluntaristas.

O cerne da questão é que, para Eagleton (2000, p. 14-15) a pluralização do conceito de cultura “não é facilmente compatível” com a manutenção de sua “carga positiva”. É mais fácil sermos entusiastas da idéia de cultura como um “autodesenvolvimento humanístico” ou mesmo simpatizantes da cultura de outros países, pois afinidades podem facilmente ser estabelecidas, já que formações complexas como as culturas exóticas às nossas, e as nossas para os outros, têm grande chance de incluir em seu emaranhado de relações atividades que nos inspirem alguma virtude. Tal relativismo se complica quando, seguindo “um espírito de generoso pluralismo”, começa a esmerilhar “a idéia de cultura” para incluir atividades como “a ‘cultura de cantina de polícia’, a ‘cultura do psicopata sexual’ ou a ‘cultura da Máfia’”, o que acaba tornando “menos evidente que essas são formas culturais a serem aprovadas apenas porque elas são formas culturais... ou simplesmente porque elas são parte de uma rica diversidade de tais formas”. Um bom exemplo é “a rica diversidade de culturas de tortura”, ainda bem contemporâneas,²⁰ de nossa recente história que “mesmo euroos mais devotos pluralistas sentir-se-iam pouco impelidos a afirmar como mais uma instância da colorida tapeçaria da experiência humana”.

²⁰ Algumas das mais abomináveis inclusive logo ali na esquina histórica do século XX.

É por causa dessas discrepâncias que Eagleton (2000, p. 15) sustenta que “aqueles que têm a pluralidade como um valor em si mesmo são puros formalistas e obviamente não notaram a surpreendente variedade imaginativa das formas que, por exemplo, o racismo pode assumir” em um contexto em que o pluralismo é “estranhamente cruzado com a auto-identidade”, aonde “ao invés de dissolver identidades discretas” e pontuais “as multiplica” em uma infundável gama de possibilidades que as desarticulam. A maior fragilidade do pluralismo corrente é que ele é totalmente dependente da idéia de identidade da mesma forma em que o conceito de “hibridização” cultural depende da idéia de “pureza” cultural, já que “só poderíamos hibridizar uma cultura que fosse pura”. Como crítica a esse processo, Edward Said²¹ afirma que “todas as culturas estão envolvidas umas nas outras, nenhuma é singular e pura, todas são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não-monolíticas”. Eagleton recomenda que devemos nos lembrar que até a atualidade nenhuma cultura foi mais heterogênea do que o capitalismo.

Estabelecido que “a primeira importante variante da palavra ‘cultura’ é uma crítica anticapitalista” e que a segunda é uma estreitante “pluralização” do termo que o torna sinônimo de “um modo de vida completo” e heterogêneo, a terceira estabelece-se como “a gradual especialização das artes” que também marca um sério desenvolvimento histórico ao trazer na bagagem de seu sentido a idéia que “a arte poderia agora modelar a boa vida não a representando, mas simplesmente por ela mesma, pelo que mostrava ao invés do que dizia, oferecendo o escândalo de sua própria existência sem sentido” reificante e autojustificadora “como uma crítica silenciosa do valor de troca e da racionalidade instrumental”. Era característica inevitável dessa “arte em serviço da humanidade” ser autocontraditória “ao emprestar ao artista romântico um status transcendental em discrepância com a sua significação política”. Essa autocontradição é também partilhada pela idéia de cultura feita crítica do capitalismo industrial pela “afirmação da completude, simetria e desenvolvimento generalizado das capacidades humanas”, fundadora do humanismo que se propõe contrário aos efeitos nocivos²² de uma divisão social do trabalho que anula e cerceia as potencialidades humanas (Eagleton, 2000, p. 16-17).

²¹ Cf. Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, p. xxix, apud Eagleton (2000, p. 15).

²² Como bem aponta Michel Löwy (1970, 1990, 1992) em algumas oportunidades, o marxismo tem essa tradição humanista-romântica como uma de suas colaboradoras diretas, principalmente porque um dos pontos

Se a cultura se torna “um antídoto” neutro para a política é exatamente “nessa recusa de partidarismo” que ela se torna mais partidária, mais cruel em sua indiferença arbitrária, como se esta não fosse em si uma posição política e teórica cheia de conseqüências que combina muito mais com os maneirismos das classes médias moderadas do que com as massas em fúria. Onde o equilíbrio se torna palavra de ordem por si só, fica difícil estabelecermos porque alguém não deveria “contrabalançar uma objeção ao racismo com seu oposto”, isto porque “ser inequivocamente oposto ao racismo pareceria distintivamente não-pluralista”. No reino onde a moderação é em si mesma “sempre uma virtude... um leve desgosto pela prostituição infantil pareceria mais apropriado do uma veemente oposição” à prática. Pelo fato de que ações concretas implicam inevitavelmente “uma seleção de escolhas razoavelmente definitivas” a conseqüência dessa autofagocitose antropofágica da cultura é a restrição de seu campo de atuação a posturas mais contemplativas do que engajadas, tornando-a “incapaz... de dizer algo” sem correr o risco de não dizer nada, vítima aguda tanto da eloqüência quanto da mudez.(Eagleton, 2000, p. 17-19).

Eagleton (2000, p. 19-20) nos lembra que a afirmação de Raymond Williams de que “o complexo de sentidos” abarcados por “cultura” insinua “um argumento complexo sobre as relações entre o desenvolvimento humano geral e um modo de vida particular e entre ambos e os trabalhos e práticas da arte e da inteligência” delimita de forma clara o principal elemento do ideário da versão inglesa da *kulturphilosophie* européia: o casamento entre antropológico e estético. Foi só a partir de William Morris que a Inglaterra viu “esse círculo vicioso semântico” ser quebrado pela transformação dessa *kulturphilosophie* em “uma força política efetiva: o movimento da classe trabalhadora”. O autor aponta uma questão que se impõe ao escrutínio da crítica epistemológica: “o que é que conecta cultura como crítica utópica, com cultura como um modo de vida, com cultura como criação artística?”

Em face desse problema, a preocupação do pós-modernismo se concentra no “fato formal da pluralidade” das culturas, ignorando da melhor forma que possa “seus conteúdos” e conseqüências intrínsecas. Qualquer julgamento de valor nesse contexto de

de partida de Marx foi à crítica ao socialismo utópico. Cf. também Wood (2000), em seu ótimo estudo sobre a incompatibilidade ontológica entre democracia e capitalismo.

pluralidade poderia soar indesejavelmente etnocêntrico e culturalmente determinado, em um movimento onde “o conceito de cultura então ganha em especificidade o que perde em capacidade crítica”²³. Eagleton (2000, p. 21) afirma que para esta concepção de cultura podemos repetir a pergunta de Marx feita à religiosidade: “para que doloroso estranhamento é tal transcendência uma pobre compensação?”.

Em suas imbricações, estes “três distintos sentidos de cultura não podem ser facilmente separados” já que “se cultura enquanto crítica” serve para algo mais do que pura “fantasia” abstrata, ela deve rumar “em direção àquelas práticas no presente que prefiguram algo da realização a qual aspira”. Alternativas coerentes de transformação social devem “encontrar a ponte entre o presente e o futuro naquelas forças do presente que são potencialmente capazes de transformá-lo”. É por isso que para Marx é bem outra força, muito menos pavoneada e exaltada, a da “energia criativa” da classe trabalhadora²⁴ que traz em si o potencial para “transfigurar a própria ordem social de que é produto”. Afirmção cujo conteúdo não tem nada de teleologia histórica, como gostava de insinuar equivocadamente Weber²⁵ (Eagleton, 2000, p. 22).

Eagleton (2000, p. 23) defende que cultura vai aparecer com esse sentido no momento em que a idéia de civilização “começa a parecer autocontraditória”. Essas contradições chegam a um ponto em que fica cada vez mais difícil de se “ignorar o fato de que a civilização, em seu mesmo ato de realizar alguns potenciais humanos estava também danosamente suprimindo outros”. Segundo o autor o pensamento dialético foi de fundamental importância para o entendimento de cultura como uma possível “crítica do presente” fortemente enraizada nele, passando de “uma vaga fantasia de realização” para “um conjunto de potenciais nutridos pela história, subversivamente operando nela”. Foi nesse severo contexto de transformação social que a idéia de socialismo ganhou força, ao afirmar que:

A repressão, a exploração e similares não funcionariam a não ser que existisse seres humanos razoavelmente autônomos, reflexivos e talentosos para se explorar ou serem explorados. Não há necessidade de se reprimir capacidades criativas que não

²³ Mais adiante (cap. III) trataremos sobre a necessidade da crítica para a possibilidade de existência do conhecimento.

²⁴ Cf. a “Tese 11” de Marx em sua inversão da dialética de Hegel, o *Manifesto...* e *A Questão Judaica*. Cf. também o doutoramento de Lowy que mais tarde aparece em livro (1970).

²⁵ Ver Wood (2000) e Lowy (2002).

existem. Estas nem sempre são as mais sonoras razões para o regozijo. Parece estranho nutrir a fé nos seres humanos pelo motivo de que eles são capazes de ser de ser explorados. Mesmo assim, é verdade que aquelas práticas mais benignas que buscamos alimentar estão implícitas na própria existência da injustiça. Só alguém que foi cuidado como um infante pode ser injusto, já que de outra forma ele não poderia estar nas redondezas para nos abusar. Todas as culturas devem incluir tais práticas como o cuidado com as crianças, a educação, a assistência social, a comunicação, o suporte mútuo, de outra forma elas seriam incapazes de reproduzir a si mesmas e portanto incapaz entre outras coisas de engajar-se em práticas expropriativas. Claro que o cuidado com crianças pode ser sádico, a comunicação adulterada e a educação brutalmente autocrática. Mas nenhuma cultura pode ser inteiramente negativa, uma vez que só para atingir seus fins viciosos ela deve fomentar capacidades sempre sujeitas a usos virtuosos. A tortura requer o tipo de julgamento, iniciativa e inteligência que também pode ser usada para aboli-la. Nesse sentido, todas as culturas são autocontraditórias. Mas isso é substrato tanto para esperança como para o cinismo, já que significa que elas mesmas criam as forças que poderão transformá-las. Isso não é uma questão de aterrisar tais forças de algum espaço sideral metafísico (Eagleton, 2000, p. 23).

Apesar do vocabulário pós-moderno se laurear do garbo que faz do uso do conceito de cultura, as “fontes mais importantes” do termo “permanecem pré-modernas”. Eagleton (2000, p. 25-27) aponta que o conceito começou a ganhar em pertinência em “quatro pontos de crise histórica”: a partir do momento que “se torna a única alternativa aparente a uma sociedade degradada”; quanto a própria idéia de arte/criatividade é posta em cheque, ao se constatar que sem “uma mudança social radical” ela possa não ser mais possível; “quando ela proporciona os termos nos quais um grupo ou pessoas procuram sua emancipação política” e “quando um poder imperialista é forçado à chegar aos termos com o modo de vida daqueles que subjuga”. Deste elenco, os dois mais influentes que ajudaram a colocar a cultura no centro das preocupações do século foram provavelmente os últimos. Muito do legado do termo vem das políticas de nacionalismo e colonialismo que nutria “o crescimento de uma antropologia a serviço do poder imperial”, em semelhança ao papel que anteriormente a economia política (em seu ilustrado aparato apologético das recentes transformações sociais) e o positivismo (em sua afirmação das “leis evolucionárias” que levavam “a sociedade industrial” a se tornar “inexoravelmente mais corporativa”, leis estas que “um proletariado rebelde deveria reconhecer como não mais violáveis que as forças que formam as ondas”) haviam interpretado tão bem.

Para o pensamento pós-moderno nada mais desagradável do que “a idéia de uma cultura estável, pré-moderna e organizadamente unificada”, tamanho o valor dado por tal corrente à pregação do hibridismo e da liquidez intangível da matéria social. Apesar dessa

distância teórica muito significativa, “pré” e “pós” dividem um “alto, algumas vezes extravagante respeito” à “cultura como tal”, pois “o que une as ordens pré-moderna e pós-moderna é que para ambas, por razões bem diferentes, a cultura é um nível dominante da vida social” de tal forma que – entendida como uma dimensão global “dentro da qual outros tipos de atividade acontecem” – “a política, a sexualidade e a produção econômica” estariam sempre vinculadas em alguma extensão à “uma ordem simbólica e significado” (Eagleton, 2000, p. 29-30).

Ao contrapor a afirmação de Marshall Sahlins de que “em culturas tribais a economia, a política, o ritual e a ideologia não aparecem como ‘sistemas’ distintos²⁶” com a idéia de Andrew Miller de que “é somente nas democracias industriais modernas que ‘cultura’ e ‘sociedade’ se tornam excluídas tanto da política como da economia” – isto porque ao ser entendida como “incomum e distintivamente a-social” a sociedade moderna afirma a suposta inevitabilidade de que “sua vida econômica e política” seja “‘sem regras’ e ‘livre de valores’”, ou seja “inculta” – Eagleton (2000, p. 30-31) busca sustentar que a tendência culturalista pós-moderna se apóia em “uma alienação peculiarmente moderna do social em relação ao econômico, os meios para a vida material”. É na exacerbação do pluralismo das identidades que o individualismo cumpre o importante papel de pretender fundar na diferença, hoje, o que antigamente se buscava na luta contra um nefasto destino irremediavelmente comum²⁷. Para o autor é importante entendermos que cultura é o sintoma da “divisão que oferece superar” ou a própria “doença a qual propõe uma cura”.

O fato de sermos forçados a ter que escolher entre noções abrangentemente paralizadoras ou descabidamente rígidas de cultura fortalece o eixo pós-moderno de “afirmação de uma identidade específica – nacional, sexual, étnica, regional – em detrimento à “transcendência” dessa particularização, ocupando um terreno outrora reservado ao consenso, agora tomado pela multiplicação generalizada dos conflitos

²⁶ Cf. Sahlins (1976) *Culture and Practical Reason*, p. 6, apud Eagleton 2000, p. 30. Outras críticas da noção de base/superestrutura elaboradas por Sahlins podem ser encontradas em (1994), como veremos no capítulo IV, se não pelo seu rigor filosófico, ao menos pela sua exemplar abordagem do debate no que diz respeito à concepção antropológica da metáfora.

²⁷ Vide o “uni-vos” do manifesto comunista e “a inexistência do indivíduo atomista” da tese de doutoramento, de Marx, ambas idéias desenvolvidas por ele e sustentadas por boa parte do marxismo contemporâneo, cujos maiores expoentes são Callinicos, Bhaskar, Wood, Meszaros, Postone, Kurz, Foster, Sawyer, além dos próprios integrantes da velha guarda da *new left*, principalmente Thompson, Williams e Hobsbawm e também Lukacs.

pontuais, ao se tornar “o próprio léxico do conflito político”. Em seu “protesto contra as alienações da modernidade” o isolamento da pluralidade²⁸ pós-moderna acaba “as reproduzindo em sua própria fragmentação” culturalista (Eagleton, 2000, p. 38 e 43).

Eagleton (2000, p. 78) acrescenta que se tomarmos as contribuições de Marx sobre assuntos correlatos como ponto de partida veremos que já ele era “tão hostil à *abstração* da universalidade pela diferença como era ao divórcio entre o cidadão abstrato e o indivíduo concreto, ou à abstração do valor-de-troca em relação à especificidade sensível do valor-de-uso”.

Muito da “incoerência lógica do caso culturalista” fica aparente quando aplicamos os postulados dessa tendência teórica para tentar entender as delimitações ontológicas entre natureza e cultura. “Para o culturalismo”, afirma Eagleton (2000, p. 92), “não há questão sobre uma dialética entre a natureza e a cultura, uma vez que a natureza é cultural de qualquer forma”. Em seu estudo intitulado *What is Nature?* Kate Soper trabalha as consequências autocontraditórias do pensamento culturalista pós-moderno que na própria afirmação de seus preceitos é forçado a endossar “as próprias realidades de que nega”. Isto porque “para esse ‘antinaturalismo metafísico’ natureza, sexo e o corpo” são somente “produtos” das convenções, o que torna difícil de sabermos como poderemos esperar que alguém possa “julgar” que um determinado conjunto de tabus e práticas sexuais “é mais emancipado que outro”. Dizer que tudo é “reduzível à cultura” como se afirmássemos uma “verdade momentânea” estabelecida pelos meios culturais soa muito parecido com o estabelecimento inequívoco da verdade religiosa a qual sabemos “porque a lei de Deus nos disse”. Outro flanco do argumento é sua contradição meta-crítica: seria “a crença que tudo é culturalmente relativo” apenas mais uma dentre tantas outras? Se a resposta for afirmativa “não há necessidade de a aceitarmos como a verdade sagrada”; se negativa, o argumento mina seus próprios postulados “ao aspirar por uma validade universal” que ela mesma insiste em pragmaticamente negar.

Esse pragmatismo promovido “por muitos relativistas culturais” que “julga a verdade das teorias pelo que podemos aproveitar delas” contrai um casamento estranho, já que o relativismo tende a “não fazer diferença prática” em sua inércia auto-canceladora que

²⁸ Cf. Eagleton, 2000, p. 48: “São aqueles que fetichizam as diferenças sociais que são os reacionários aqui”.

“deixa tudo como estava”. As contradições do culturalismo são tão profundas que quando o relativismo afirma que “todas as culturas são relativas”, o etnocentrismo se generaliza²⁹ (Eagleton, 2000, p. 93).

A filosofia de Richard Rorty é um bom exemplo desse pragmatismo culturalista no endosso da contingência simples e pura de qualquer posição. É como afirmar que já que tudo poderia ser diferente, mas não é – que assim seja, então. Rorty tenta, segundo Eagleton (2000, p. 57), “elevar a contingência à universalidade sem apagar sua contingência, reconciliando seu historicismo com sua absolutização da ideologia ocidental”. O fato é que “se nenhuma cultura pode ser metafisicamente” julgada “então não pode haver bases racionais para como escolher entre elas”. Mesmo escolher seria irrelevante, pois se “não há motivo racional para essa escolha ela se torna, como o *acte gratuit* existencial, um tipo de absoluto em si mesma”. Essa elevação da contingência ao universal, para o autor, não passa de uma fuga de “um sentido ‘modernista’ de ideologia, onde alguém não está em posse da verdade” para “um sentido pós-modernista, onde alguém sabe que o que está fazendo é falso sem parar de fazê-lo”. É a “epistemologia da ilusão” dando lugar à “epistemologia do cinismo”.

O Culturalismo, para Eagleton (2000, p. 94-95) “é uma compreensível reação exagerada a um naturalismo” que tradicionalmente “viam a humanidade em termos virulentamente anticulturais como um mero agrupamento dos fixos apetites corporais”. No entanto, “ele não é só uma crença suspeitamente auto-alimentadora para intelectuais da cultura, mas em alguns aspectos uma crença inconsistente, uma vez que tende a depreciar o natural enquanto o reproduz” ao mesmo tempo em que insiste que todas as “culturas são em certo sentido arbitrárias³⁰”. Supor que “nós somos criaturas inteiramente culturais absolutiza a cultura” ao mesmo tempo em que relativiza o mundo.

Depois de tantos ataques à sua natureza, o conceito de natural torna-se simplesmente o cultural congelado, preso, consagrado, des-historizado, convertido em senso comum espontâneo” de tal forma que “o uso pejorativo pós-moderno de ‘natural’ é interessantemente dispar do reconhecimento ecológico pós-moderno da grave fragilidade da natureza”. Inclusive, acusa Eagleton (2000, p. 94), são “os apologistas profissionais da

²⁹ Cf. Eagleton, 2000, p. 57: “não devemos ser etnocêntricos sobre a etnocentria”.

³⁰ Trataremos pormenorizadamente da inarbitrariedade do ser social no cap. III.

cultura, não os exploradores da natureza, que insistem em caricaturar a natureza como inerte e imóvel”.

Mesmo dentro da antropologia “a relação entre natureza e cultura será representada de maneira muito diferente” dependendo do pressuposto de subjetividade ou objetividade que se adote. Leach (1985, p. 69) sugere que essas posições antropológicas, a subjetivista e a objetivista, “são representadas nas suas formulações mais radicais, por um lado, pelo estruturalismo de Lévi-Strauss e, por outro lado, pelo funcionalismo de Malinowski e Raymond Firth”. Acontece que “na prática, muitos dos antropólogos contemporâneos adotaram uma posição intermediária entre o radicalismo subjetivista e o radicalismo objetivista” oscilando entre as barreiras conceituais de ambas, sem se dar conta das conseqüências epistemológicas dessa instabilidade ontológica. O autor enfatiza a necessidade de que não nos esqueçamos de que “as diferentes peripécias da oposição destas correntes de idéias se desenrolaram num contexto político, e não apenas no quadro da história das idéias”. O que soa como boa dica para procurarmos entender porque cultura foi por muito tempo sinônimo de civilização³¹ (Leach, 1985, p. 70-71).

É inevitável que no desenvolver do debate “todo o problema da relação entre natureza e cultura se apresente como uma questão ligada à categorização do conhecimento³²”. Isto porque ao passo que “a imagem que temos do mundo em que vivemos” é feita pelo ser humano – e por isso, prático-dependente e cultural – “as distinções categoriais do mundo humano são em grande medida plasmadas a partir de distinções de fato existentes no mundo real” até porque de outra forma o conhecimento seria se não impossível no mínimo redundante. (Leach, 1985, p. 81 e 87).

Uma das conseqüências intelectuais dessa deriva ontológica é o caso exemplar da agressividade com que muitos antropólogos recebem as contribuições marxianas no campo da cultura, ocasionada com certa razão pelo trauma do exagero da metáfora base/superestrutura. Geralmente é desse ponto que partem as acusações mais severas. Nessa

³¹ A celebre definição de cultura de Tylor, em *Primitive Culture* deixa ainda mais claro: “a cultura ou civilização, entendida no seu sentido etnográfico amplo, é o conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, o costume e todas as demais capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade”.

³² Cf. Bhaskar (1977) em seus argumentos sobre a maior capacidade analítica de uma ontologia consciente de si mesma, ou seja, explícita ao invés de implícita, como veremos no capítulo sobre o modelo transformacional de sociedade proposto pelo Realismo Crítico.

recusa à condição da cultura de mero reflexo das condições materiais, a teoria marxista é taxada inclusive de funcionalista (Leach, 1985, p. 95-96):

Para um certo número de doutrinadores autorizados... o mundo material fora de nós, externo em relação ao homem, existe tal como o percebemos. A história humana é a história do crescimento da capacidade tecnológica do homem. Através da tecnologia, o homem tornou-se senhor da natureza, quando originalmente era dela escravo. Um sistema tecnológico deve, porém, ser considerado como uma totalidade social: não é constituído apenas por um sistema de instrumentos e pela utilização dos instrumentos como meio de reprodução primária, mas também por um sistema de distribuição da atividade produtiva entre os membros da população que goza dos benefícios da tecnologia e por um mecanismo através do qual a população se reproduz enquanto organização produtiva real. Até aqui a análise marxista da integração dos elementos sociais e técnicos que se encontram em qualquer sistema de produção e de reprodução socioeconômico em nada diverge da análise funcionalista. No entanto, os marxistas desenvolvem a seguir a tese, distinguindo entre estrutura e superestrutura. A ‘estrutura’ refere-se à ordem total do sistema socioeconômico de reprodução; em princípio, essa ordem é determinada pela lógica interna às exigências do sistema tecnológico enquanto tal, as ‘forças produtivas’. Pelo termo superestrutura se referem às instituições de tipo religioso, jurídico e político, que não se ligam de modo imediato e direto ao sistema produtivo, mas constituem uma espécie de ‘florescência secundária’, cuja origem está mais na ideologia do que na necessidade econômica. Também aqui não subsiste à partida qualquer divergência fundamental entre as concepções marxista e funcionalista. Por exemplo, a versão malinowskiana do funcionalismo antropológico distingue as instituições ligadas a necessidades ‘primárias’ das que refletem necessidades ‘secundárias’, mais ou menos do mesmo modo como os marxistas distinguem a estrutura da superestrutura.

Na pressa defensiva de validar a pertinência inequívoca de seu objeto de pesquisa, a antropologia acaba elevando a cultura à “critério de definição” do próprio ser humano, correndo assim o risco de tornar o termo redundante, incapaz de dizer “absolutamente nada nem sobre a cultura nem sobre a humanidade³³”.

Como veremos no próximo capítulo, Thompson tinha a preocupação constante de tentar reverter essa situação de isolamento dos estudos culturais de esquerda em relação ao debate antropológico. Da mesma forma que em momento algum se limitava ao reducionismo, Thompson não abria mão da capacidade analítica dos princípios ontológicos da teoria marxista presente nos conceitos de classe, cultura e experiência.

³³ Cf. cap II, p. 36 e 49 onde Thompson afirma que cultura há de ser entendida exatamente através de suas relações “com o que não é cultura”.

CAPÍTULO II

2. CLASSE, CULTURA E EXPERIÊNCIA: A INARBITRARIEDADE DO SER SOCIAL

O único autêntico portador do movimento social é o homem no processo de produção e reprodução da própria vida social.

Karel Kosik

Neste capítulo demonstraremos como os conceitos de *cultura*, *classe* e *experiência*, e suas relações, tal como pensados por E. P. Thompson, o inserem de forma inequívoca no núcleo ontológico da teoria marxiana de autores como Gyorgy Lukacs, em seu *Para a Ontologia do Ser Social*, e Roy Bhaskar, em suas discussões acerca do ser social que culminam em seu modelo transformacional de sociedade desenvolvido a partir da perspectiva do Realismo Crítico.

O legado thompsoniano, de crítica rigorosa à validação muitas vezes precipitada de uma determinada teoria ou hipótese³⁴, envolveu-o em diversas polêmicas no mundo acadêmico. É no contexto desses debates que identificaremos e articularemos as relações entre os conceitos de cultura e experiência desenvolvidos em suas investigações, para de uma vez por todas desvinculá-lo do rótulo de “culturalista” que alguns autores – coincidentemente não simpáticos à sua obra – insistem em lhe impor, na tentativa de esvaziar o campo de ação das contribuições metodológicas de Thompson para o debate interdisciplinar dos estudos sobre cultura. Como destacado por Moraes e Müller (2003, p. 16) “o pensamento thompsoniano é contraponto ao ceticismo epistemológico corrente, à visão relativista que nega a possibilidade do conhecimento objetivo e ao atual anti-realismo” que impera na prática científica das ciências sociais como um todo, acima de tudo com o desenvolvimento e reprodução massiva da falácia ôntica do pós-modernismo³⁵.

³⁴ Validação esta que cumpriria a função específica da *lumpenintelligentsia*, apoiando-se principalmente em discursos de autocomprovação em seus “psicodramas revolucionários imaginários”. Cf. Thompson (1981, p. 11 e 195). Thompson recorre à categoria *lumpenintelligentsia* pensada por Rodney Hilton, sem responsabilizá-lo, porém, por seus usos do termo. Cf. também Moraes e Müller (2003, p. 2-3), onde os autores comentam a tentativa de aviltamento da pesquisa em ciências sociais praticada pela fragmentação pós-moderna.

³⁵ Cf. Bhaskar (1977).

Em crítica ao reducionismo econômico, Thompson (2001c, p. 207) comenta que apesar de herdar uma “dialética legítima”, a análise da base material/superestrutura não pode perder de vista “a autonomia dos acontecimentos políticos ou culturais” – mesmo que estes sejam, em última análise – “condicionados pelos acontecimentos ‘econômicos’”. Ainda que seja estabelecida uma relação causal entre acontecimentos específicos (superestrutura) e os interesses de determinada conjuntura, segundo Thompson (2001c, p. 208-209), não podemos nos dar por satisfeitos em termos de uma explicação histórica das relações entre esses agentes particulares porque só a relação causal propriamente dita não exaure a rede de relações existente entre eles.

Em “Modos de Dominação e Revoluções na Inglaterra”,³⁶ Thompson (2001c, p. 204) critica o “modelo cataclísmico” de estudo da “evolução histórica por meio de grandes crises e rupturas”, como também “uma representação ‘hegemônica’ da dominação de classe” e “um determinado economicismo (‘marxista’ e não marxista)” porque estes modelos e representações do real tendem, segundo o autor, a “negligenciar a análise da cultura popular”, resultando em uma análise histórica desprovida de uma sociologia das classes e das consciências de classe, reduzindo os atores envolvidos a entidades meramente metafóricas.

A partir de seu estudo sobre os motins da fome do século XVIII e fins do século XIX, Thompson (1998, p. 150) aponta que o fruto de “tal economicismo conduz a reduções e explicações esquemáticas”, desconsiderando o papel fundamental de outras motivações sócio-culturais.

No referido estudo, Thompson (1998, p. 150) introduz o problema do emprego vago de alguns termos como “turba” e “motim”,³⁷ que ilustra o que ele chama de “uma visão espasmódica da história popular”, na qual “difícilmente se pode tomar a gente comum como agente histórico antes da Revolução Francesa”. As intromissões da “turba” na cena histórica não passam de reações ocasionais, compulsivas e repentinas dada a conjuntura dos estímulos econômicos propícios à revolta. À simples menção nos documentos históricos de uma má colheita ou de uma baixa no mercado dão-se por contemplados os “requisitos da explicação histórica” para esse tipo de análise.

³⁶ Cf. Thompson (2001c, p. 203-226).

³⁷ Do inglês *mob* e *riot*, respectivamente.

Thompson (1998, p. 151) afirma que um grande número de historiadores incorre nesse tipo de erro impulsionado pelo reducionismo econômico que desconsidera “as complexidades da motivação, comportamento e função” das manifestações populares que, por via reducionista, ao invés de serem relacionadas também com os acontecimentos políticos e sócio-culturais são tidas como espasmos causados por esta ou aquela tensão econômica. Para Thompson (1998, p. 151-152), o motivo de maior surpresa dentro dessa lógica do menor esforço relacional:

É o clima intelectual esquizóide, que permite a coexistência (nos mesmos lugares e às vezes nas mesmas inteligências) dessa historiografia quantitativa com uma antropologia social que deriva de Durkheim, Weber ou Malinowski. Sabemos tudo a respeito do delicado tecido de normas e reciprocidades sociais que regula a vida dos ilhéus de Trobriand, e conhecemos as energias psíquicas envolvidas nos cultos das cargas na Melanésia; mas, em algum ponto, essa criatura social infinitamente complexa, o homem melanésio, torna-se (em nossas histórias) o mineiro de carvão da Inglaterra do século XVIII, que espasmodicamente bate a mão na barriga e reage a estímulos econômicos elementares.

O comportamento esquizóide a que Thompson se refere é o de se utilizar apenas questões quantitativas para explicar os motins, sem levar em consideração a noção legitimadora da ação popular que encontrava, em sua economia moral, o respaldo “da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais”, muitas vezes endossados pelas autoridades que sofriam forte pressão do consenso popular, no que diz respeito à legitimidade ou não de determinadas práticas econômicas.³⁸

O cunho tradicional desses pressupostos morais preenchia a comunidade com normas e obrigações sociais que regulavam, geralmente pelo hábito, a gama das relações sociais. Não era apenas em momentos de crise ou privação que esta lógica operava. A economia moral “incidia de forma muito geral sobre o governo e o pensamento do século XVIII” (Thompson, 1998, p. 153).

Thompson (1998a, p. 15) defende a tese de que “a consciência e os usos costumeiros eram particularmente fortes no século XVIII”. Entre os costumes, alguns eram de prática recente e representavam diretamente a luta por direitos. Ele observa que há uma tendência a se acreditar que foi exatamente naquele século que esses costumes começaram a cair em desuso, “juntamente com a magia, a feitiçaria e superstições semelhantes”. Isso

³⁸ Cf. Thompson (1998, p. 152).

porque as pressões exercidas pelos “estratos superiores” da sociedade visavam padronizar e reformar os costumes. Era na resistência a esse tipo de reformulações que a “consciência” popular encontrava força.

A observação investigativa da suposta “Pequena Tradição Plebéia”³⁹ deu origem aos primeiros estudos de folclore, os quais encaravam essas práticas como “antiguidades”, resíduos do passado ou mesmo sobrevivências (utilizando um termo mais antropológico) que passavam ao largo da “marcha do progresso na nossa agitada existência humana”.⁴⁰ Esse tipo de análise dava ao costume a condição não de uma consequência ou resposta à determinada situação real, mas categorizava-o como simples resquício de uma *mentalité*⁴¹ ultrapassada. Com o desenvolvimento dos estudos folclóricos, o termo “costume” passou a significar, em grande parte, o que hoje chamamos de cultura. O costume aparecia como “a segunda natureza do homem” (Thompson, 1998a, p. 14).

Evidencia-se aqui a mesma crítica de Thompson às interpretações espasmódicas, sustentada na categoria de experiência como resposta mental e emocional de um indivíduo ou grupo social a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento.

Fruto dessa concepção de costume, como a “conduta inercial, habitual e induzida”, o argumento ideológico de Bernard Mandeville sustentava que é na ignorância e na pobreza que reside a condição sumamente importante para que a multidão fosse mantida em calma servil, pois sem instrução e meios o povo habitua mais facilmente “seu corpo ao trabalho, tanto em seu próprio benefício como para sustentar o lazer, o conforto, e os prazeres dos mais afortunados”. Quanto mais distante o acesso à educação, porém, mais fortalecida a tradição de transmissão oral desses indivíduos. Muitos desses costumes transmitidos oralmente pelos trabalhadores, camponeses e demais oprimidos eram derivados diretos e racionais das rotinas do trabalho diário e semanal (Thompson, 1998a, p. 15).

³⁹ Tradição entendida como o conjunto de costumes, hábitos e ritos.

⁴⁰ Brand, John e Ellis, Henry (1813). *Observations on popular antiquities*, vol. I, p. xxi, apud Thompson (1998a, p. 14).

⁴¹ Mantivemos aqui o termo *mentalité* mais para que não fosse perdida a continuidade do argumento, em Thompson, do que para entrarmos no mérito de toda a discussão presente no campo das Ciências Sociais sobre o lugar, e a formação, de mentalidades e discursos. Nesse contexto, a noção de mentalidade aparece vinculada às duas facetas do costume: cultura e direito consuetudinário.

Segundo Thompson, o costume retratava não só boa parte do que hoje chamaríamos de cultura do povo, como também representava o direito consuetudinário, presente na tradição, que fazia frente à tentativa de ampliação do impulso explorador que buscava aproveitar qualquer oportunidade de expropriação. Era baseando-se na “lei, os usos e os costumes de tempos imemoráveis” que os trabalhadores se apoiavam na tentativa de frear o *juggernaut* ideológico da Revolução Industrial (1998a, p. 15).

Nesse contexto, o costume, antes de ser uma sobrevivência cunhada pela tradição, era “um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes” sempre à mercê da influência transformadora das experiências vividas ao longo das trajetórias dos agentes sociais (Thompson, 1998a, p. 16-17).

Thompson (1981a, p. 398) afirma que uma teoria de cultura deve contemplar o conceito de “uma interação dialética entre cultura e outra coisa que não é cultura”. Segundo ele:

Devemos supor a matéria-prima⁴² da experiência de vida em uma extremidade e todas as outras disciplinas e sistemas humanos infinitamente complexos, articulados e inarticulados, formalizados em instituições ou dispersos nas maneiras menos formais, que ‘lidam’, transmitem ou distorcem essa matéria-prima na outra.

Ao enfatizar o “processo ativo” através do qual o ser humano faz sua história, Thompson (1998a, p. 17) aponta o cuidado que devemos tomar ao generalizarmos a cultura como um “sistema de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenhos, artefatos) em que se acham incorporados” porque⁴³:

Cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um ‘sistema’. E na verdade o próprio termo ‘cultura’, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto.

⁴² Em inglês: *raw material*.

⁴³ Essa afirmação conduz a outro pressuposto do materialismo histórico: a investigação histórica como processo, como sucessão de acontecimentos e por isso acarreta noções de causação, contradição, mediação e da organização da vida social, política, econômica e intelectual. Essas noções, inclusive a de lógica histórica em Thompson (1981, p. 54), pertencem à teoria, mas surgem de engajamentos empíricos.

A cultura popular de uma época, por exemplo, só pode ser entendida se contextualizada nos momentos históricos específicos a que pertencem. Situando a cultura “no lugar material que lhe corresponde”, podemos entendê-la como agente formador, ao mesmo tempo em que é consequência, da luta e consciência de classe.

É nesse tempo/espço material específico que cultura e experiência se entrecruzam, na consolidação e defesa de interesses e direitos, unindo fragmentos de antigas estruturas e expectativas em relação à luta contra a intrusão verticalizada de novas formas de desapropriação.

A dimensão histórica desse cruzamento aparece em cores vívidas quando analisamos as queixas de uma larga parcela da população inglesa do séc. XVIII, indignada com as “práticas do mercado”, práticas que, comenta Thompson (1998, p. 158), tendemos a admitir como inevitáveis e “naturais”.

O argumento dos que se opunham às práticas exercidas pelos fazendeiros e produtores de grãos daquela época apoiava-se na idéia de que, mesmo que fosse mais ou menos óbvio ou “natural” o direito à livre manipulação de algo que lhe pertence, este exercício não era cívico. O cunho moral de tais reclamações reiterava-se no costume e na tradição simbólica de uma vida em sociedade regada por um modelo paternalista em franca decadência.

Partindo da lógica de que uma reação ou prática específica de determinada cultura não pode ser explicada apenas por seu estímulo primordial (conclusão apressada, muitas vezes imposta por estudos estatísticos praticados por vertentes mais conservadoras da História e da Sociologia), Thompson (1998, p. 208) afirma que “não há uma única reação simples, ‘animal’ à fome”, por exemplo. As evidências tornam-se inteligíveis se articuladas às especificidades de cada caso. Utilizando ainda o exemplo da revolta causada pela fome, “o ‘motim’... não é uma resposta ‘natural’ ou ‘óbvia’”, mas antes consiste em “um padrão sofisticado de comportamento coletivo, uma alternativa coletiva a estratégias individualistas e familiares de sobrevivência”. Ter fome, comenta, “não impõe que eles devam se rebelar nem determina as formas da revolta”. É a experiência humana forjada nos

laços sócio-culturais que determina, em última instância, o resultado, seja do estímulo ou do malogro em questão⁴⁴.

A pergunta metodológica levantada por Thompson (1998, p. 151) em relação a esse tipo de problema é, em gênero e grau, bastante antropológica: “estando com fome (ou sendo sensuais⁴⁵), o que é que as pessoas fazem?” Pode-se aí acrescentar uma pergunta complementar: diante da fome, ou da sensualidade eminente, que tipo de relações podem ser estabelecidas entre o estímulo material e os desdobramentos das atitudes levadas a cabo em tal situação quando comparados às conseqüências e reverberações na cultura e nos costumes de seus praticantes?

Thompson (2001, p. 229) reconhece a influência que herda da inquietação antropológica quando a descreve como um estímulo que

se traduz primordialmente não na construção do modelo, mas na identificação de novos problemas, na visualização de velhos problemas em novas formas, na ênfase em normas (ou sistemas de valores) e em rituais, atentando para as expressivas funções das normas de amotinação e agitação, assim como para as expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia.

Porém, a forma com que Thompson se aproxima dessa problemática é cautelosa. Ele comenta (2001, p. 243) que “dificuldades teóricas” aparecem quando se coloca a história social em relação direta com disciplinas “mais sofisticadas” como a Antropologia. É suposto, segundo ele, que as descobertas antropológicas referentes a sociedades particulares podem ser transpostas, em termos estruturais, às sociedades em geral, quando a mesma desnuda “funções ou estruturas básicas” da sociedade que, mesmo mascaradas nas sociedades modernas, ainda cumprem determinado papel fundamental no corpo de relações simbólicas inerentes às condições próprias da vida social, dado que o ser humano existe em sociedade⁴⁶.

Já a História é uma disciplina que se funda a partir dos contextos e dos processos, onde “todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto e, enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas” (Thompson, 2001, p. 243).

⁴⁴ Devemos enfatizar aqui novamente o conceito de experiência a ser tratado mais adiante no capítulo III.

⁴⁵ Em inglês: *sexy*.

⁴⁶ Cf. Thompson, 1981, p. 55, sobre a relação da história com as outras disciplinas das ciências humanas.

A esse respeito, Thompson lembra o livro de Gareth Stedman Jones,⁴⁷ *Outcast London*, sobre a periferia londrina no fim do séc. XVIII. No capítulo “A deformação do dom”, Stedman Jones utiliza conceitos de Max Weber e Marcel Mauss para analisar as atitudes da classe média ante à ‘caridade’ e em relação ao “significado social da doação caritativa”. O dom aparece no estudo como eixo central do *status* social. São contempladas as idéias da dádiva como sacrifício, símbolo de prestígio e reprodutora de um elo de obrigação entre o doador e o destinatário da mesma.

O caráter genuíno – porém não sem cuidados – da tentativa de Thompson de estabelecer pontes concretas entre as disciplinas fica claro nas críticas que tece em relação à análise de Stedman Jones sobre os “traços estruturais inerentes, em maior ou menor medida, ao ato da doação”.

Stedman Jones estuda as atividades da classe média relacionadas à pobreza como uma “deformação da dádiva” causada pela “separação das classes”, que destrói a “integridade original da relação da dádiva”, ao acrescentar seus próprios “elementos de prestígio, subordinação e obrigação”.

Thompson (2001, p. 244-245) argumenta que entre os traços estruturais estudados por Stedman Jones, pelo menos um é transposto ou deslocado da Antropologia sem os necessários cuidados. As noções de sacrifício, ou ato de graça, “revestem-se de expressões muito diversas no interior de contextos religiosos ou ideológicos distintos, mesmo nas sociedades tradicionais”, para que se possa considerá-las automaticamente como pertencentes à estrutura dessa manifestação.

Já os outros aspectos – prestígio e obrigação – se enquadram de forma mais plena, em termos estruturais (Thompson, 2001, p. 245):

⁴⁷ Gareth Stedman Jones é Diretor do Centre for History and Economics, do King’s College, Cambridge University, desde 1991. Foi membro do Editorial Board da *New Left Review* de 1986 a 1997. Desde 1976 é membro do Editorial Board do *History Workshop Journal*. Os comentários positivos de Thompson em relação ao trabalho de Stedman Jones são anteriores ao enlace deste com o *linguistic turn*, ou “virada lingüística”. Evidências claras do abandono da perspectiva marxista efetuada por Stedman Jones no decorrer de sua vinculação com a teoria pós-moderna podem ser encontradas em seu estudo sobre o cartismo. Dick Geary (2000, p. 40) comenta que “Stedman Jones em seu estudo pioneiro sobre o movimento Cartista, examina cuidadosamente a linguagem de seus adeptos e conclui que sua ideologia estava enraizada em um discurso de populismo e radicalismo, não específico de classe. Ele afirma também, categoricamente, o primado da linguagem na construção da realidade social: para esta perspectiva a linguagem não é produto da experiência, mas de fato (a) constitui, dá origem à experiência”.

Haja vista que prestígio, subordinação, obrigação e controle social acarretam uma coincidência entre as relações envolvidas no ‘ato de doar’ e o contexto de estruturas sociais particulares que, apesar de grandes mudanças, ainda poderiam conservar traços universais.

Thompson indaga (2001, p. 245), ainda, se o motivo desses traços serem tratados com prioridade heurística não é o de “sugerir a existência de um nível estrutural mais profundo, revelado pelos achados antropológicos no estudo das sociedades ‘tradicionais’ e que precede qualquer função a ser subsequente descoberta”. Sem muito esforço, por exemplo, outros traços inerentes à dádiva poderiam ser facilmente apresentados caso a proposta de pesquisa venha “a partir de baixo” – das manifestações concretas da sociedade – ao invés de descer bruscamente de uma concepção estrutural transplantada de outro contexto.⁴⁸

Thompson afirma (2001, p. 246) que para estudarmos esses traços de forma mais acurada é preciso considerá-los de modo dialético. “A estrutura”, segundo ele, “em qualquer relação entre ricos e pobres” – subentendendo-se a divisão de classes – “sempre corre em mão dupla”.

O ato de inverter⁴⁹ a perspectiva dessa mesma relação é capaz de “expor uma heurística alternativa”. Relacionar as complexas formas de doações dos ricos aos pobres no contexto dos motins da fome do século XVIII, por exemplo, abre fértil campo de estudo sobre as mediações de “conflito, disciplina e protesto”. Experiências limítrofes entre o estabelecido e a insurreição são peças-chave para o entendimento tanto do *status quo* quanto da dinâmica da revolta.

No processo dinâmico da História, segundo Thompson (2001b, 248), “novos fenômenos”⁵⁰ acontecem, e sua organização estrutural se transforma à medida que muda a estrutura das sociedades. Transpor conclusões de uma disciplina a outra, sem as devidas ressalvas metodológicas, compromete o exercício da análise dialética. Assim sendo, “há de se encontrar a *estrutura* na particularidade histórica do ‘conjunto de relações sociais’ e não em um ritual ou em uma forma particular fora dessas relações”, por serem estes advindos,

⁴⁸ Cf. Thompson, 1981, p. 54, sobre a dialética do conhecimento histórico.

⁴⁹ A idéia de inversão aqui proposta pressupõe que ao ato de doar está inequivocamente vinculado o ato de receber e assim por diante.

⁵⁰ Cf. Thompson (1994, p. 214), em inglês: *new features*, no sentido de novas formas e características que se desenvolvem no decorrer da dinâmica história da complexificação do ser social.

muitas vezes, de um outro contexto histórico, portadores de uma outra conjuntura sócio-cultural. Entretanto, a utilização de tipologias sincrônicas (tipos ideais, funções constantes, estruturas universais e, principalmente, legalidades) é ferramenta útil seja para trazer à tona seja para discutir o “âmago de um contexto particular”, ao auxiliar a elaboração de uma problemática ou contribuir para o entendimento de tal contexto. Nesse sentido, a elaboração de legalidades (via conhecimento científico) cumpre o papel de instrumentalizar o ser social em sua relação com a dimensão intransitiva da existência, relação esta que Bhaskar define como o limite transitivo da possibilidade de produção do conhecimento⁵¹.

Para Thompson (2001b, p. 249), essas tipologias são importantes não por serem estruturas universais, mas “particularmente pelo fato de as funções imediatas do ritual” que definem “serem dinâmicas”. Como exemplo, Thompson utiliza o estudo da *rough music*⁵², ou *charivari* – cerimônias que expõem os infratores das normas da comunidade “às formas mais públicas de insulto, humilhação e, algumas vezes, ostracismo”. A dificuldade de aceitar esse tipo de cerimônia como “uma função, ou significado, constante e transcultural” passa pelo fato de que os “infratores submetidos a *rough music* não são os mesmos de um país para outro, ou de um século para o próximo”. É na dinâmica das funções imediatas do ritual, e não em sua estrutura, que são identificados os “tipos de conduta (sexual, marital, pública) que ofendem a comunidade”, revelando também suas normas e expectativas.

O diálogo com a Antropologia “se faz”, segundo Thompson (2001b, p. 250), “insistentemente preciso”, porque mesmo com a mudança e a variação dentro das formas, estas continuam importantes, pois, em sua constância (2001b, p. 249), “informam o simbolismo derivado do sistema cognitivo oculto pertencente a uma comunidade”.

Thompson (2001, p. 251) comenta que, em uma primeira aproximação, o diálogo da história com a antropologia pode ser equacionado de maneira mais ou menos fácil:

Assim como a história econômica pressupõe a disciplina da economia, a história social (no seu exame sistemático das normas, expectativas e valores) deve pressupor a disciplina da antropologia social. Não podemos pesquisar rituais,

⁵¹ Cf. Bhaskar (1977, p. 185).

⁵² Cf. Thompson (1998b, p. 249-250).

costumes, relações de parentela⁵³ sem interromper o processo histórico de tempos em tempos, submetendo-os a uma análise estrutural sincrônica e estática.

Porém, segundo ele, essa equação comparativa é precipitada porque a “economia e a história econômica se desenvolveram em estreita parceria intelectual”, ao passo que a uma “história social emergente” é oferecida “uma parceria com disciplinas sociais que são, em parte, explicitamente anti-históricas”.⁵⁴

Além disso, da mesma forma, uma parcela da antropologia social é “antieconômica, ou, para ser mais preciso, inocente de categorias econômicas avançadas” por ser, muitas vezes, ativamente resistente ao “econômico”, mesmo quando leva em consideração as condições da “vida material” (Thompson, 2001, p. 251).

Thompson (2001, p. 252) afirma que não podemos esperar que seja alcançado um “avanço” sistemático na história social se a mesma fizer “ouvidos moucos para a história econômica”. Isso porque a história socioeconômica elaborou seus conceitos e categorias a partir da análise de “processos diacrônicos, de comportamentos regularmente repetitivos ao longo do tempo” que por esse motivo “sofrem a resistência e mesmo total incompreensão... das disciplinas sincrônicas”⁵⁵.

Para Thompson (2001, p. 252) é necessário que a relação entre história e antropologia seja mediada pela filosofia⁵⁶, de modo que esta regule os enlaces a serem estabelecidos e não se tenha “a pretensão de falar pelo conjunto da disciplina”, mas “apenas fazê-lo a partir de uma posição específica”, para que os resultados da aproximação não sejam contraditórios.⁵⁷

⁵³ Observamos que, ao traduzir o termo *kinship* como parentela, não houve a adequação necessária a um conceito prevalente na antropologia: parentesco.

⁵⁴ Cf. Thompson, (2001, p. 251), onde ele ressalta a influência de Durkheim, Radcliffe-Brown, Talcott Parsons e Lévi-Strauss. É importante notar que Thompson faz referência a esses autores de forma indiferenciada, mais para ilustrar a variedade das influências do que associar tradições tão distintas.

⁵⁵ Ver Thompson, 1981, p. 57, sobre os conceitos de capitalismo e classe social como conceitos históricos e seu tratamento em outras disciplinas.

⁵⁶ Não qualquer filosofia, mas uma filosofia dialético-histórica. Ernst Bloch comenta que: “A verdadeira novidade da filosofia marxista consiste na mudança radical de seu fundamento, assim como em sua missão de caráter proletário-revolucionário; portanto, ela não é nova por considerar que a única filosofia apta e destinada mudar o mundo não seria mais uma filosofia. Pois ela o é mais do que nunca, o que explica o triunfo do conhecimento tal como se conclui na segunda parte da T. 11, relativa à *transformação* do mundo; o marxismo não seria uma transformação no sentido verdadeiro do termo, se ele não reconhecesse antes dela e nela a prioridade teórica-prática da *verdadeira filosofia*”. Cf. Bloch (1976, p. 337), apud Labica (1990, p. 175).

⁵⁷ Nessa mesma passagem, Thompson, como exemplo, comenta uma aproximação provavelmente fadada à esterilidade: história econométrica positivista ao estruturalismo levi-straussiano (sic!). Isso porque, para um

Ao definir sua posição como pertencente à tradição marxiana, Thompson (2001, p. 252) reitera que para valer-se de conceitos sociológicos é necessário que antes os mesmos sejam “revestidos com uma ambivalência⁵⁸ dialética”:

Um ‘ato de doar’ deve ser simultaneamente visto como um ‘ato de ganhar’; o consenso social, como hegemonia de classe; o controle social (muito freqüentemente) como controle de classe; e algumas (ainda que nem todas) regras como necessidades.

Em contrapartida, para estabelecermos um vínculo entre a história e a antropologia social é preciso, segundo ele, abandonar a perspectiva de “base” e “superestrutura”, pela qual, dentro da tradição marxista mais ortodoxa, o “econômico” *vem sempre antes* das normas e sistemas de valores. Nesse contexto, a idéia de “vir antes” esvazia ou compromete a lógica histórica e a idéia de processo porque se contrapõe à idéia dialética de determinação, pois denota uma ordem, uma evolução e uma irreversibilidade.

Ao invés de adotarmos a noção de primazia do “econômico”, devemos dar ênfase para “a simultaneidade da manifestação de relações produtivas particulares em *todos* os sistemas e áreas da vida social”. É posta em dúvida a idéia (Thompson, 2001, p. 254)

de ser possível descrever um modo de produção em termos “econômicos”, pondo de lado, como secundárias (menos “reais”), as normas, a cultura, os decisivos conceitos sobre os quais se organiza um modo de produção.

As nuances particulares constituintes dessa ou daquela sociedade não se encaixam na analogia estática “base e superestrutura” que, no seu determinismo ou reducionismo econômico, classifica “atividades e atributos humanos” ou como pertencentes à “superestrutura (lei, arte, religião, ‘moralidade’)” ou à “base (tecnologia, economia, ciências aplicadas), deixando outros ainda a flunar no meio (lingüística, disciplina de trabalho)”, de forma a pender mais para “o pensamento positivista e utilitarista, isto é, com posições centrais não do marxismo, mas da ideologia burguesa”⁵⁹ (Thompson, 2001, p. 256).

vínculo teórico ser estabelecido, é necessário haver uma afinidade entre a problemática das disciplinas a serem aproximadas.

⁵⁸ Apesar do pouco cuidado de Thompson com o uso do termo ambivalência, aqui ele não significa ambigüidade, mas uma relação de duas vias, entre positivo e negativo, como em o ato de doar e o ato de receber supracitado.

⁵⁹ Cf. a crítica de Thompson (1981) às idéias de estrutura/superestrutura discutidas por Althusser.

Pensar o “econômico” como determinante, mesmo que apenas em “última instância”, das relações sociais dos indivíduos, é resignar o estudo das sociedades à inércia do ideal do “homem econômico” da Economia Política. Em alguns contextos “homens e mulheres, ao se confrontar com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos a seu modo de vida” (Thompson, 2001, p. 261).

Na tradição marxista, há uma categoria histórica que descreve as pessoas em relação ao decurso do tempo e às maneiras “pelas quais se tornam conscientes de suas relações, como se separam, unem, entram em conflito, formam instituições e transmitem valores”: classe (Thompson, 2001, p. 260).

Partindo dessa definição, Thompson afirma que classe “é uma formação tão ‘econômica’ quanto ‘cultural’”.

As relações produtivas e o modo de produção, assim como os costumes, as necessidades e expectativas das pessoas, não são estáticos, estão sempre em franco diálogo e mudança. Para entendermos esse conjunto de relações, congruências e contradições, é necessário lançar mão de outro conceito histórico: “experiência”.

Ao entrecruzar o vocabulário estrutural analítico da Economia Política à “antiestrutura” de Marx, Thompson (1981, p. 180-185) utiliza a analogia de Engels de que as proposições do *Manifesto* “destinavam-se a fazer pela história o que a teoria de Darwin havia feito para a biologia”. Darwin, segundo Thompson (1981, p. 182), propõe e demonstra “um processo... que se desenvolveu por meio de uma transmutação hipotética de espécies”, mas continuou sem especificar “os meios genéticos reais dessa transmissão e transmutação”, da mesma forma que o materialismo histórico, como hipótese, “ficou sem sua ‘genética’ própria”. O autor levanta a questão: “se fosse possível propor uma correspondência – e, em parte, demonstrá-la – entre um modo de produção e o processo histórico, como, e de que maneira, isso se daria?”.

Na opinião de Thompson (1981, p. 182) existem algumas soluções prontas para este importante problema: ou deixa-se de lado e sem resposta tal indagação; ou parte-se para a manifestação da vontade divina; ou pode-se, através da prática teórica, concluir que “a história manifesta o ‘desenvolvimento das formas’ do capital”. Há ainda, como possível

resposta, “o termo ausente” no vocabulário analítico dessa “genética” (segundo a tradição de Mendel e do materialismo histórico e cultural⁶⁰): “experiência humana”.

A consequência imediata da utilização do conceito de “experiência” nos estudos da sociedade é encarar homens e mulheres não apenas como sujeitos autônomos, individualizados e separados de um contexto nem considerá-los como simples “turba” ou massa, mas acima de tudo como (Thompson, 1981, p. 182):

Pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua *consciência* e sua *cultura* (...) das mais complexas maneiras (sim, ‘relativamente autônomas’) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada.

Thompson (1981, p. 188) afirma que ao explorarmos, seja na teoria ou na prática, os conceitos de junção (“necessidade”, “classe” e “determinação”) entre o modo capitalista de produção e o capitalismo como formação social utilizando o conceito de experiência é possível transmutar a estrutura em processo, reinserindo assim o sujeito na história.

Thompson (1981, p. 188-189) comenta que é por meio da “experiência” que podemos reexaminar:

Todos esses sistemas densos, complexos e elaborados pelos quais a vida familiar e social é estruturada e a consciência social encontra realização e expressão (sistemas que o próprio rigor da disciplina, em Ricardo ou no Marx de *O Capital*, visa excluir): parentesco, costumes, as regras visíveis e invisíveis da regulação social, hegemonia e deferência, formas simbólicas de dominação e de resistência, fé religiosa e impulsos milenaristas, maneiras, leis, instituições e ideologias – tudo o que, em sua totalidade, compreende a ‘genética’ de todo o processo histórico, sistemas que se reúnem todos, num certo ponto, na experiência humana comum, que exerce ela própria (como experiências de *classe* peculiares) sua pressão sobre o conjunto.

A relação existente entre “experiência” e “vida material” é especificamente dialética no sentido de que a primeira é gerada na segunda só que, em contrapartida, está sempre à mercê das consequências ulteriores da última. A experiência (como “agir humano”) reifica, mas também transforma.

“As pessoas”, na avaliação de Thompson (1981, p. 189-190), “não experimentam”⁶¹ sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus

⁶⁰ Raymond Williams (1979, p. 12) define materialismo cultural como: “uma teoria das especificidades da produção cultural e literária material, dentro do materialismo histórico”.

procedimentos, ou (como supõem alguns praticantes teóricos) como instinto proletário, etc”. Além disso, “elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores, ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas”. O autor (p. 190) descreve essa parcela da cultura como “consciência afetiva e moral”. Com isso, ele propõe que a moral não seja “alguma ‘região autônoma’ da escolha e vontades humanas, que surge independentemente do processo histórico”, mas sim que “toda contradição é um conflito de valor, tanto quanto um conflito de interesse”. Para cada “‘necessidade’, há um afeto, ou ‘vontade’, a caminho de se transformar num ‘dever’ (e vice-versa)”; já que “toda a luta de classe é ao mesmo tempo uma luta acerca de valores”.

Os interesses caminham de mãos dadas tanto com as condições materiais como com as necessidades “face à permanência material da cultura: o modo de vida, e acima de tudo, as relações produtivas e familiares das pessoas” (Thompson, 1981, p. 195).

Thompson norteia sua noção de experiência tendo em vista, principalmente, a idéia de classe (Thompson, 1987, p. 9-10):

Por classe, entendo um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno *histórico*. Não vejo a classe como uma ‘estrutura’, nem mesmo como uma ‘categoria’, mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas. Ademais a noção de classe traz consigo a noção de relação histórica. Como qualquer outra relação, é algo fluido que escapa à análise ao tentarmos imobilizá-la num dado momento e dissecar sua estrutura. A mais fina rede sociológica não consegue nos oferecer um exemplar puro de classe, como tampouco um do amor ou da submissão. A relação precisa estar sempre encarnada em pessoas e contextos reais.

A classe é vista como um processo no qual as pessoas, enfrentando o mesmo contexto material de exploração e opressão imposto por um sistema de relações de produção que elas nem escolheram, nem criaram ou aprovam,⁶² dividem a mesma cultura e modo de vida. A partir desta perspectiva, as relações produtivas são todas as relações materiais e sociais pelas quais a vida social é produzida e reproduzida e, dessa maneira, a experiência vivida de classe necessariamente se intersecciona e é influenciada por outros

⁶¹ Em inglês: *experience*.

⁶² Ao agir humano é proporcionada a chance de contrapor-se à inevitabilidade da exploração eminente de dada conjuntura material, quando mediado pela experiência dessa situação espoliativa involuntária.

sistemas de poder e dominação, sejam eles culturais, ideológicos ou materiais (como, por exemplo, modo de produção, gênero, raça, etnia, afiliação partidária, religião).

A formação de classe é um processo histórico de pessoas que partilham a mesma experiência vivida, produzindo uma consciência e uma cultura comum em resposta a essa experiência. É o resultado, e condição, da luta de classes e desse modo um produto das maneiras pelas quais as pessoas se organizam, resistem e agem coletivamente para transformar o sistema de exploração que tão poderosamente molda suas vidas. Thompson afirma que no começo da década de 1830 os trabalhadores ingleses tinham produzido uma identidade e uma cultura compartilhadas, forjada em experiências análogas de exploração econômica e opressão política, capaz de os munir de uma visão nacional tanto do seu sofrimento como das melhoras ocorridas. Essa identidade e essa cultura foram forjadas por diversas lutas. Como ele descreve (1987, p. 23-27):

Para a maioria dos trabalhadores, a experiência crucial da Revolução Industrial foi percebida com uma alteração na natureza e na intensidade da exploração. Essa não é uma visão anacrônica, imposta sobre a realidade. Podemos [ver] alguns aspectos do processo de exploração, (...) [para] um singular operário algodoeiro em 1818 (...). O relato – uma declaração feita por um “Oficial Fiandeiro de Algodão” ao público de Manchester, às vésperas de uma greve – [descreve] patrões e trabalhadores como “duas classes distintas de pessoas”. Sua declaração relaciona (...) as injustiças sofridas pelos trabalhadores com as mudanças ocorridas no caráter da exploração capitalista: a ascensão de uma classe de mestres, sem qualquer autoridade ou obrigações tradicionais; a distância crescente entre os mestres e os outros homens; a transparência da exploração na mesma fonte da sua nova riqueza e poder; a perda do status e, acima de tudo, da independência do trabalhador, reduzido à total dependência dos instrumentos de produção do mestre; a parcialidade da lei; a ruptura da economia familiar tradicional; a disciplina, a monotonia, as horas e as condições de trabalho; a perda do tempo livre e do lazer; a redução do homem ao status de “instrumento”.

Entre si, as pessoas “sentem e articulam a identidade de seus interesses”, a partir de uma experiência comungada, contra os interesses dos seus opositores. Os conflitos aparecem nas “experiências vividas”, (sendo, portanto), “a experiência de classe determinada em grande medida pelas relações de produção em que os homens nasceram - ou entram involuntariamente” (Thompson, 1987, p.10).

Sobre essa dinâmica, Thompson (1987, p. 10) chama a atenção para a diferença da gênese da experiência e da consciência de classe. A primeira é dada, fator ditado pela conjuntura – já que a espelha; a segunda é tradução dialética da experiência como

manifestação cultural e também “tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais”.

É necessário, então, que o processo de interação entre experiência e consciência seja avaliado não de forma estática, mas dinâmica, já que, segundo Thompson (1987, p. 11-12),

se detemos a história num determinado ponto, não há classes, mas simplesmente uma multidão de indivíduos com um amontoado de experiências. Mas se examinarmos esses homens durante um período adequado de mudanças sociais, observaremos padrões em suas relações, suas idéias e instituições. A classe é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história e, ao final, está é a sua única definição. (...) Pois estou convencido de que não podemos entender a classe a menos que a vejamos como uma formação social e cultural, surgindo de processos que só podem ser estudados quando eles mesmos operam durante um considerável período histórico.

Para Thompson (2001a, p. 107 e 169, respectivamente):

Classes não existem como categorias abstratas – platônicas –, mas apenas à medida que os homens vêm a *desempenhar* papéis determinados por objetivos de classe, sentindo-se *pertencentes* a classes, definindo seus interesses tanto entre si mesmos, como contra outras classes. (...) Classe é uma formação social e cultural (freqüentemente adquirindo expressão institucional) que não pode ser definida abstrata ou isoladamente, mas apenas em termos de relação com outras classes. Em última análise, a definição só pode ser feita no *tempo* - isto é, ação e reação, mudança e conflito. Quando falamos de *uma* classe, estamos pensando em um corpo de pessoas, definido sem grande precisão, que compartilha as mesmas categorias de interesses, experiências sociais, tradição e sistema de valores, que tem *disposição* para se *comportar* como classe, para se definir, em suas ações e em sua consciência em relação a outros grupos de pessoas, em termos de classe. Mas classe, ela mesma, não é uma coisa, é um acontecimento.

Como categoria, classe não é representada por este ou aquele grupo de pessoas e instituições com interesses dispare; é antes o modo pelo qual a relação dialética entre os sujeitos opera. Não é a máquina, mas sim “a maneira pela qual a máquina trabalha uma vez colocada em movimento” (Thompson, 2001a, p. 169). No atrito dessa movimentação, formam-se as “condições materiais” que, por sua vez, influenciam a experiência que, aqui, aparece como um “termo médio”, necessário na articulação entre ser social e consciência social. Por isso não há sentido de se pensar “classe” como categoria de análise se não for levada em conta a mediação entre o “agir humano” e a realidade a ser acionada no processo histórico de reprodução e transformação da sociedade rumo a “condições materiais” menos desfavoráveis ao pleno desenvolvimento das faculdades humanas.

Segundo Thompson (1981, p. 112), “é a experiência (muitas vezes a experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento”. É pela mediação da experiência “que o modo de produção exerce uma pressão determinante sobre outras atividades” e regula a prática pela qual a produção é mantida e reproduzida.

Thompson (1981, p. 125 e 181) delimita os “conceitos de junção” como: (1) “a ‘necessidade’”, que na antropologia aparece “como ‘norma’ e na ‘história’ como ‘vontades’ ou ‘valores’”; (2) “modo de produção”, como “uma pressão determinante dentro de um complexo processo histórico”; (3) “classe”, “como a estruturação de um modo de produção... materializando-se de maneiras que nunca podem ser predeterminadas”; (4) “determinismo”, quando considerado como “fechamento” ou “pressão”.

Thompson (1981, p. 405) afirma que “a experiência é exatamente aquilo que faz a junção entre a cultura e a não-cultura, estando metade dentro do ser social, metade dentro da consciência social”.⁶³ É também “a influência do ser social sobre a consciência social”, na medida em que “exerce pressões⁶⁴ sobre a consciência social existente”, propondo novas questões e proporcionando “grande parte do material sobre o qual se desenvolvem”. (Thompson, 1981, p. 12 e 16).

A “experiência” executa o diálogo⁶⁵ entre o ser social e a consciência social uma vez que “assim como o ser é pensado, também o pensamento é vivido” (Thompson, 1981, p. 17). Segundo Thompson (1981, p. 16) mudanças no ser social dão origem à “experiência”

⁶³ Cf. Steinberg, Marc W. (1996). “Culturally Speaking: finding a commons between post-structuralism and the Thompsonian perspective”, in *Social History*, vol. 21, n. 2, May, p. 193-214, onde ele comenta essa passagem: “o papel da linguagem” (relacionada com a experiência) seria o de solidificar as características das culturas de classe, sendo a contra-hegemonia um processo de engajamento sempre maior contra os opressores, geralmente dentro da própria linguagem dominante. Cf. tb. Lima, L. C. (2003).

⁶⁴ Cf. Thompson (2001e, p. 262): “A pressão do ser social sobre a consciência social se revela... não tanto por meio da clivagem horizontal base e superestrutura, mas por meio de a) *congruências*, b) *contradição*, c) *mudança involuntária*. Por congruências, entendo as regras ‘necessárias’, as expectativas e os valores segundo os quais as pessoas *vivem* relações produtivas particulares.... Por contradição quero dizer, primeiro, o conflito entre o modo de viver e as normas da comunidade local e ocupacional daqueles da sociedade ‘envolvente’. Em segundo lugar, conflito são as maneiras pelas quais o caráter essencialmente explorador das relações produtivas se torna uma experiência vivida, dando origem à manifestação de valores antagonistas e a uma ampla crítica do ‘senso comum’ do poder. Por mudança involuntária me refiro às mudanças ulteriores na tecnologia, demografia e por aí vai... cujas involuntárias repercussões afetam o modo de produção em si, alterando, perceptivelmente, o equilíbrio das relações produtivas”.

⁶⁵ Cf. Thompson (1981, p. 17) onde ele afirma que “esse diálogo se processa em ambas as direções”. Como o ser social não é inerte, “tampouco a consciência social é um recipiente passivo”, pois “atua de volta sobre o ser”. Cf. também Thompson (1981, p. 42): sobre “o diálogo entre o ser social e a consciência social, que dá origem à experiência”.

que, por sua vez, tem o papel determinante de mediar o processo de transformação da consciência social. É através desse diálogo que podemos estabelecer uma correspondência entre o conhecimento e as propriedades “inscritas” na realidade material (Thompson, 1981, p. 26). Nesse sentido a “experiência” é fator indispensável na análise seja da história, seja de qualquer disciplina que abrace uma perspectiva diacrônica e/ou dialética porque é um conceito que “compreende a resposta mental e emocional” de um indivíduo ou determinado grupo social “a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento” (Thompson, 1981, p. 15).

Em termos conceituais, Thompson divide a experiência em dois momentos: (I) experiência vivida e (II) experiência apreendida pela percepção. O autor (1981a, p. 406) comenta que, ao ser mencionada, ela é entendida mais comumente como a percebida (II) o que é, segundo ele, ir direto ao que Marx chamou “consciência social”. Dessa perspectiva, a experiência (II) aparece contaminada por predefinições culturais, sociais e ideológicas.

Porém, dentro da tradição do materialismo histórico e em algumas outras partes da historiografia, esse conceito vem sendo utilizado de forma diferente. Moraes e Müller (2003, p. 13) apontam que:

Thompson observa que as regularidades no interior do ser social, com frequência, resultam de causas materiais que ocorrem de forma independente da consciência ou da intencionalidade. Tais causas inevitavelmente dão ou devem dar origem à experiência vivida, à experiência I, mas não penetram como “reflexos” na experiência II. No entanto, a pressão dessas causas sobre a totalidade do campo da consciência não pode ser adiada, falsificada ou suprimida indefinidamente pela ideologia.

Experiência, no sentido thompsoniano, é o contato primeiro com a dada realidade material que “entra sem bater na porta” e sem portar credenciais ideológicas (obtidas em um segundo momento), “anunciando mortes, crises de subsistência” e toda uma gama de imposições materiais que independem do discurso, da ideologia e da interpretação. Se pessoas morrem de fome, os sobreviventes começam a ter pensamentos diferentes sobre o mercado; se postas na prisão, começam a repensar o sistema judiciário; se exploradas até a última gota de sangue, a propriedade começa a lhes aparecer aos olhos de novas maneiras e rubras cores (Thompson, 1981, p. 17).

Entender o processo pelo qual as normas e expectativas mudam tendo em vista as condições materiais em determinado período – contemplando as contradições envolvidas,

assim como as idéias e os vocabulários ligados às práticas sociais – é estudar a dinâmica da experiência e do agir humano (*agency*) no contexto dialético e contraditório de sua formação.

Stuart Hall (1981, p. 384) argumenta que a forma pela qual Thompson define “experiência” em dois momentos não é adequada porque “combina coisas que... ‘na realidade’ (na experiência vivida) ocorrem juntas, mas que têm que ser, analiticamente, distinguidas”. Hall comenta que a tentativa de Thompson de sobrepujar esse problema “falando de duas ‘experiências’ – experiência I (condições) e experiência II (como estas são anexadas na consciência)” é teoricamente insatisfatória. Segundo Hall, “não se facilita o difícil processo de pensar a relação entre dois termos nomeando-os com o mesmo conceito”, porque isso simplesmente confundiria distinções que têm que ser mantidas conceitualmente separadas. O argumento de Hall, porém, falha em considerar que a divisão de Thompson da “experiência” em I e II é feita mais no sentido de delimitar em sua pesquisa a que aspectos do mesmo fenômeno ele se refere (separando “experiência” de “consciência social”), em um cuidado de não aportá-las como uma coisa só.

Acusações mais graves são efetuadas por Richard Johnson (1981, p. 386-396), ao definir a atitude “revisionista” de Thompson em relação a Althusser como um absolutismo teórico que mais subtrai do que acrescenta para a construção de posições sólidas dentro da tradição marxista. Nessa empreitada, Johnson atua mais como político do que cientista. Se na política é desejável que um comum acordo seja estabelecido, na ciência o objetivo é refinar os métodos de pesquisa e de produção de conhecimento através da crítica e do questionamento, às custas do sacrifício de quantos “ogros”⁶⁶ forem necessários.

Nosso maior interesse, ao delimitarmos os conceitos de *experiência*, *cultura* e *classe* em Thompson, é o de caminhar no sentido de estabelecer relações mais pontuais quanto às imbricações entre o meio material e o cultural. Para que esse estudo relacional seja fecundo, é necessário que seja articulado e mediado pela categoria da experiência, a encruzilhada onde a cultura segue reto como tal à tradição ou toma rumo e traços que a distingue da consciência de classe, da ideologia, do agir humano. A “cultura”, pela “experiência”, se

⁶⁶ Na tradução para português de *A Miséria...*, o capítulo XIII foi intitulado “Os Ogros de Althusser”, termo jocosamente cunhado por Thompson para criticar as formulações de Althusser sobre “historicismo”, “empirismo”, “humanismo” e “moralismo”.

distingue, pois é o elo material que transforma e dinamiza as consciências, as ideologias, as ações. Ela é constituída na “vida material”, a “estrutura” ainda a domina, mas só em “última instância”: a hora filosófica morta que nunca chega⁶⁷.

Thompson (2001, p. 263) afirma que para “lidar com as congruências e com as contradições do processo histórico mais profundo”, é necessário que se observem as contribuições da antropologia e da sociologia. Por isso não deveríamos nos apoiar nem elevar à última potência um dos termos (estrutura) de uma equação sempre aberta que freqüentemente nos dá resultados, mas teima em não caber em fórmulas.

Vale notar a ênfase dada pelo autor (1998a, p. 17) às “contradições sociais e culturais” e às “fraturas e oposições existentes” da sociedade que se estuda. Logo em seguida, afirma ainda a importância de situar determinado conjunto de manifestações “no lugar material que lhe corresponde”. Cultura, para Thompson, é antes de tudo “um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes”, por isso, argumenta, deve-se tomar cuidado com generalizações ultraconsensuais que esvaziam os “contextos históricos específicos” em que se encontram. Assim entendida, cultura é – assim como classe – um conceito sumariamente relacional. Isto porque o ser social não é arbitrário, mas também não é indeterminado, pois se impõe em sua concretização intransitiva a cada dia, a cada interação, a cada tentativa de transformação, de organização e de luta.

Basta lembrar que em nenhum momento Thompson afirma a primazia nem ontológica, nem determinante do espectro cultural sobre o material, até porque isso seria retroagir de Marx a Hegel de uma maneira deveras inocente.

Não estamos aqui, porém, isentando Thompson de “silêncios” muitas vezes mais graves dos quais ele próprio apontou em Marx em seu clássico antiestruturalista *A Miséria da Teoria*, mas o que buscamos é firmar a incompatibilidade do pensamento thompsoniano com as afirmativas culturalistas de premência do grande orbe – em si estéril e tautológico – da cultura.

⁶⁷ Thompson (1981, p. 130-132) ironiza a proposta de Althusser para a noção de “última instância”, bem como seus usos.

É importante sublinhar novamente as diferenças gritantes entre a conceituação thompsoniana de cultura e a do culturalismo que tornam a leitura culturalista da obra de Thompson redondamente equivocada, pois ela difere, já de partida, em termos ontológicos e dialético-relacionais, em seu diálogo incessante com as proposições fundamentais do materialismo histórico. Contra o voluntarismo culturalista, há a noção de experiência, que remete às questões da formação da consciência de classe e da instrumentalização da possibilidade de emancipação humana. Onde há uma arbitrariedade espontânea da cultura, Thompson assinala para a importância do sentido histórico de “nexo” entre gerações e a dinâmica da transformação dos elos que as unem em sua concatenação material e histórica.

Veremos agora como Thompson, ao enfatizar a importância da cultura na formação da consciência de classe e ao frisar a possibilidade de resistência e transformação presentes nas práticas sociais – sem ter descartado, porém, o “vir antes” ontológico do econômico” – não só contribui de forma ímpar para a prática do materialismo histórico, como também traz em sua pesquisa e obra proposições metodológicas importantíssimas, sobretudo para a Sociologia e a Antropologia.

CAPÍTULO III

3. CONSIDERAÇÕES ONTOLÓGICAS SOBRE O MODELO TRANSFORMACIONAL DE SOCIEDADE

Discute-se... se esta ou aquela tendência reflete a realidade de maneira adequada... mas sempre se pressupõe tacitamente que a coisa mais evidente, a coisa mais notória e, portanto, aquela que menos exige pesquisa e exame, é justamente a realidade. Mas que é a realidade?

Karel Kosik

O Realismo Crítico de Roy Bhaskar propõe os limites de uma Ciência Social possível, onde a crítica adquire o papel importantíssimo de ponto de partida privilegiado na prática científica consciente de si mesma (ontologia*1)⁶⁸, pois para ele é a perspectiva histórica e crítica do desenvolvimento do conhecimento científico que nos instrumentaliza (enquanto seres sociais) a capacidade emancipatória de transformação social em um tom muito consoante com as proposições de Thompson.

Para Bhaskar, uma ciência possível (ou seja, que não negue e contradiga a si – e a reprodução de si – mesma, nem se autopatrocine tautologicamente) requer, portanto, uma (1) ontologia, uma (2) epistemologia, uma (3) metafísica e uma (4) “substantiva sociologia histórica do conhecimento”, porque ao passo que a distinção entre (1) e (2) se faz necessária ao implicar a diferenciação entre os objetos reais do conhecimento intransitivos, normalmente independentes do conhecimento, e os processos de produção do conhecimento de tais objetos, estes sim, transitivos, sócio-históricos – o que Bhaskar vai chamar de “a dimensão intransitiva [DI] e a dimensão transitiva [DT] na filosofia da ciência” – a necessidade de (3) se dá pelo fato de que, bem ou mal, uma metafísica estará sempre intrínseca em qualquer teoria e (4) justifica-se como proposta porque é capaz de adicionar uma dimensão complementar à DI e DT, a “dimensão metacrítica” [DM] na qual

⁶⁸ Bhaskar (1986, p. 21, parte 4) distingue, para este propósito, ontologia1, ou seja, “proposições na teoria geral do ser”, de ontologia2, i.e., “proposições na teoria transcendental constituída pela reflexão sobre os pressupostos das atividades científicas”, podendo a ontologia1 ser explícita (*1) ou implícita (1), “entendida autoconscientemente enquanto tal ou não”, respectivamente.

“os pressupostos sociológicos e filosóficos das explicações da ciência são critica e auto-reflexivamente escrutinizados”. (Bhaskar, 1986, p. 13-15)

Em “Societies”, Bhaskar (1998, p. 1) detalha suas reflexões e esclarecimentos ontológicos sobre as Ciências Sociais, ao perguntar-se que tipos de propriedades têm as sociedades para que estas sejam capazes de se tornarem “possíveis objetos de conhecimento para nós?” Na busca de uma resposta, o autor vai centrar-se primeiramente na “questão ontológica das propriedades que as sociedades possuem” para em seguida trabalhar a “questão epistemológica de como estas propriedades tornam as sociedades possíveis objetos de conhecimento” para a Ciência. Esta ordem, segundo Bhaskar, não é arbitrária, mas “reflete a condição que, para o Realismo Crítico, é a natureza dos objetos que determina suas possibilidades cognitivas para nós, e que, na natureza, é a humanidade que é contingente, e o conhecimento... accidental”, da mesma forma que o potencial teleológico é específico e prático-dependente do ser social.

Bhaskar (1998, p. 1) sustenta que “as sociedades são irreduzíveis às pessoas”, “que as formas sociais são uma condição necessária para qualquer ato intencional”, que a preexistência dessas formas sociais “estabelece sua autonomia como possíveis objetos de investigação científica” e “que seu poder causal estabelece sua realidade”. Este requisito de preexistência, por sua vez, “requer um modelo transformacional da atividade social, do qual pode ser imediatamente derivado um certo número de limites ontológicos de qualquer possível naturalismo” (epistemológico e relacional).

O modelo transformacional de atividade social desenvolvido por Bhaskar (1998, p. 1) “requer uma concepção relacional do objeto da ciência social”. Relacional porque a linha de raciocínio do realismo transcendental é estreitamente compatível e tributária da noção marxiana de que “a sociedade não consiste de indivíduos [ou grupos], mas expressa a soma das relações dentro das quais os indivíduos [e os grupos] se situam”⁶⁹.

Bhaskar (1998, p. 1) chama a atenção para o fato de que o movimento essencial de uma ciência social possível “consiste no movimento desde os fenômenos manifestos da vida social, tal como conceituados na experiência dos agentes sociais em questão, às relações essenciais que os implicam como resultados necessários”, estando ou não os

⁶⁹ Cf. Marx, K. (1973), *Grundrisse*. Harmondsworth, p. 265, apud Bhaskar, 1998, p. 1.

agentes envolvidos cientes dessas relações. É em “virtude de sua capacidade de iluminar tais relações” que as ciências sociais têm a possibilidade de virem a se tornar “emancipatórias”. Esse potencial emancipatório, porém, “é contingente em relação ao, e completamente uma consequência do, poder explanatório contextual” do conhecimento científico.

A sociologia, enquanto ramo da ciência com um objeto de estudo específico, “não está interessada em comportamento de grande escala, de massa ou de grupo”, mas pelo contrário, “está interessada, ao menos paradigmaticamente, nas *relações* persistentes entre indivíduos (e grupos) e nas relações entre estas relações (e entre tais relações e natureza e os produtos de tais relações)” porque “todos os predicados que designam propriedades especiais das pessoas pressupõem um contexto social para seu emprego” ao mesmo tempo que a explicação dessas propriedades “sempre envolve predicados irredutivelmente sociais”. As relações sociais têm de ser entendidas, nesse contexto, como sendo “gerais e relativamente duradouras”, sem necessariamente envolver o “comportamento coletivo ou de massa enquanto tal, como uma greve ou uma demonstração”, muito embora entender esses processos ajuda a explicá-las, mas nunca prevê-las (Bhaskar, 1998, p. 4).

Por exemplo, “dizer que os seres humanos são racionais não explica *o que* fazem mas, no melhor dos casos, *como* o fazem”. O problema é que “a racionalidade, tendo a intenção de explicar tudo, acaba muito facilmente não explicando nada”, porque “explicar uma ação humana pela referência a sua racionalidade é como explicar algum evento natural pelo fato de ser causado”, ou seja, “a racionalidade aparece então como um pressuposto *a priori* da investigação, destituída de conteúdo explicativo e quase certamente falsa” (Bhaskar, 1998, p. 5).

Do mesmo modo, não se pode dizer “que os seres humanos *criam* a sociedade”, muito pelo contrário, “deve-se dizer: eles a *reproduzem* ou *transformam*”. Em consequência disso “a sociedade está para os indivíduos, então, como algo que eles nunca fazem, mas que existe apenas em virtude de sua atividade”, pressuposto este fundamental do pensamento marxiano também compartilhado por Thompson. A sociedade definida assim, como preexistente ao indivíduo, faz com que a objetivação do ser social assuma “uma significação muito diferente”, pois sendo ela “a atividade humana consciente,

consiste no trabalho sobre objetos *dados* e não pode ser concebida ocorrendo na ausência dos mesmos”. Logo os sujeitos “não podem se comunicar a não ser pela utilização da mídia existente, nem produzir a não ser lançando mão de materiais que já estejam formados, nem tampouco agir se não for em um ou outro contexto”. Bhaskar brinca que “até mesmo a espontaneidade tem como sua condição necessária a preexistência de uma forma social com a qual (ou por meio da qual) o ato espontâneo é realizado”. Se ficar claro que “o social não pode ser reduzido ao (e não é o produto do) indivíduo”, subentende-se como consequência “que a sociedade é uma condição necessária para todo e qualquer ato humano intencional”, o que descarta qualquer concepção de individualismo metodológico (Bhaskar, 1998, p. 8).

Essa “necessária preexistência das formas sociais” supracitada “sugere uma concepção da atividade social radicalmente diferente daquela que tipicamente informa a discussão da [inter]conexão sociedade/pessoa”. Bhaskar acrescenta que tal característica das formas sociais também “sugere uma concepção essencialmente aristotélica, na qual o paradigma é o escultor trabalhando, dando forma a um produto a partir do material e com as ferramentas disponíveis”. O autor vai denominar essa concepção de “*modelo transformacional da atividade social*”. Modelo este que se aplica “tanto a práticas discursivas como a não-discursivas; à ciência e política, bem como à tecnologia e economia”. Na ciência, por exemplo, “as matérias-primas utilizadas na construção de novas teorias incluem os resultados reconhecidos e idéias semi-esquecidas, o estoque de paradigmas e modelos disponíveis, métodos e técnicas de pesquisa”, de forma tão acentuada que, “retrospectivamente considerado, o inovador científico chega a parecer um tipo de *bricoleur* cognitivo” (Bhaskar, 1998, p. 8-9).

A sociedade assim impõe-se tanto “como *condição* (causa material) sempre presente como o *resultado* continuamente reproduzido da ação humana”, onde “a práxis é tanto trabalho, *produção* consciente, como *reprodução* (normalmente inconsciente) das condições de produção, ou seja, a sociedade”, de onde podem ser separados analiticamente os conceitos de “*dualidade da estrutura*” e de “*dualidade da práxis*”, importantes para a articulação do modelo transformacional de sociedade. Assim como Thompsom sempre fez questão de apontar a relevância do agir (*agency*), Bhaskar frisa a importância da ação humana ao afirmar que ela é ontologicamente “caracterizada pelo notável fenômeno da intencionalidade”. Segundo ele (Bhaskar, 1998, p. 9)

Tal fenômeno parece depender da característica de que as pessoas são coisas materiais dotadas de um certo grau de complexidade neurofisiológica que as possibilita, como os demais animais superiores, não apenas iniciar mudanças de maneira intencional, monitorar e controlar suas atuações, mas também monitorar a monitoração de tais atuações e serem capazes comentá-las. Esta capacidade para monitoração de segunda ordem torna possível também um comentário retrospectivo sobre as ações, o que confere um estatuto especial à explicação da pessoa sobre seu próprio comportamento, fato que é reconhecido na melhor prática de todas as ciências psicológicas.

Isto garante que “as propriedades possuídas pelas formas sociais podem ser muito diferentes das possuídas pelos indivíduos de cujas atividades elas dependem”, podendo-se admitir, “sem paradoxo ou tensão, que a intencionalidade e, por vezes, a autoconsciência caracterizam as ações humanas, mas não as transformações na estrutura social”. Com essa idéia, Bhaskar defende que “as pessoas, em sua atividade consciente, na maior parte das vezes reproduzem inconscientemente (e ocasionalmente transformam) as estruturas que governam suas atividades substantivas de produção” porque “quando as formas sociais mudam, a explicação normalmente não residirá nos desejos dos agentes de modificá-las daquele modo, muito embora isso *possa* ocorrer enquanto um limite político e teórico”. Fica assim, nitidamente marcada “a distinção entre, de um lado, a gênese das ações humanas, que repousam nas razões, intenções e planos das pessoas, e, de outro, as estruturas que governam a reprodução e a transformação das atividades sociais” porque “quando a práxis é vista sob o aspecto de processo, a escolha humana torna-se necessidade funcional”⁷⁰ (Bhaskar, 1998, p. 9-10).

“Esta concepção”, afirma Bhaskar (1998, p. 10), “preserva o estatuto da ação humana, ao mesmo tempo que acaba com o mito da criação (lógica ou histórica), que depende da possibilidade de uma redução individualista”, permitindo-nos “ver que a necessidade na vida social opera em última instância por intermédio da atividade intencional dos seres humanos”. O modelo da relação sociedade/indivíduo proposto por Bhaskar pode ser simplificado assim: “as pessoas não criam a sociedade”, pois a sociedade é sempre preexistente ao indivíduo, além de ser “uma condição necessária para a sua atividade”, por isso “deve ser encarada como um conjunto de estruturas, práticas e convenções que os indivíduos reproduzem ou transformam, mas que não existiria a menos que eles assim o fizessem”. “A sociedade”, para Bhaskar, “não existe independentemente

⁷⁰ Cf. as discussões de Thompson sobre *agency*, principalmente em 1981, 1987 e 1998.

da atividade humana” ao mesmo tempo em que “não é o produto da atividade humana⁷¹”. Para o autor, “os processos pelos quais são adquiridos e mantidos os estoques de habilidades, competências e hábitos apropriados a determinados contextos sociais, e necessários para a reprodução e/ou transformação da sociedade” devem ser genericamente referidos como o cerne da “socialização”. Vale lembrar que Bhaskar (1998, p. 10) chama atenção ao fato de que “a reprodução e/ou transformação da sociedade, embora na maioria dos casos seja inconscientemente alcançada, é ainda assim, não obstante, uma realização, uma realização competente de sujeitos ativos” e não uma simples consequência mecânica de condições materiais antecedentes, nem tampouco um “espasmo” espontâneo de uma peculiaridade culturalmente arbitrária.

Assim delimitada, a sociedade “fornece as condições necessárias para a ação humana intencional e a ação humana intencional” aparece como “condição necessária para a sociedade”, estando a sociedade “presente apenas na ação humana” ao passo que “a ação humana sempre expressa e utiliza uma ou outra forma social”, nenhuma das duas podendo ser “identificada com, nem reduzida a, explicada em termos de, nem tampouco reconstruída a partir da outra”. Sociedade e indivíduo diferem qualitativamente em termos ontológicos, pois, dialeticamente, “há um hiato ontológico entre sociedade e pessoas, bem como um modo de conexão” entre elas, que outros modelos que não o transformacional “tipicamente ignoram” ou fazem questão de ignorar. O horizonte ontológico de uma sociologia capaz de se tornar emancipadora deve conceber a sociedade como o lócus no qual “as pessoas transformam autoconscientemente suas condições sociais de existência (a estrutura social) de modo a maximizar as possibilidades para o desenvolvimento e exercício espontâneo de suas capacidades naturais”. Daí a ênfase na continuidade material da relação sociedade/ser social; alternativa esta capaz de sustentar “um conceito genuíno de *mudança* e, portanto, de *história*”⁷² (Bhaskar, 1998, p. 11).

Isto porque “se a atividade social consiste, analiticamente, da produção, ou seja, do trabalho sobre e da transformação de objetos dados, e se tal trabalho constitui um análogo dos eventos naturais”, é necessário estabelecer “um análogo para os mecanismos que o

⁷¹ O que Bhaskar vai chamar, respectivamente, de erro da reificação, comum em Durkheim, e erro do voluntarismo, comum em Weber.

⁷² Cf. o conceito thompsoniano de lógica histórica em *A Miséria da Teoria*, 1981.

geram”. Bhaskar (1998, p. 12) sustenta que para as estruturas sociais serem utilizadas de forma apropriada como “um análogo do mecanismo”, é essencial que de imediato se aponte o fato de que “diferentemente dos mecanismos naturais, as estruturas sociais existem apenas em virtude das atividades que governam e não podem ser empiricamente identificadas de forma independente destas atividades”, razão pela qual as próprias estruturas devem ser consideradas “produtos sociais”. Como consequência, “os seres humanos em sua atividade social” realizam uma “dupla função”: não somente produzem “produtos sociais”, mas produzem “as condições de sua produção”, ou seja, reproduzem (ou, em maior ou menor medida, transformam) “as estruturas que governam suas atividades substantivas de produção”. Logo, “as próprias estruturas sociais são produtos sociais”, o que as torna “possíveis objetos de transformação”, portanto elas “podem ser apenas relativamente duradouras” (Bhaskar, 1998, p. 12).

A sociedade assim concebida é “um conjunto articulado de tais estruturas generativas relativamente independentes e duradouras” que deve ser entendida como “uma totalidade complexa sujeita à mudança tanto em seus componentes quanto em suas inter-relações”. Pelo fato de existirem somente “em virtude das atividades que governam, as estruturas sociais não existem independentemente das concepções que os agentes possuem do que fazem em sua atividade, ou seja, de alguma teoria destas atividades”, ou seja, como em Thompson (1987), dependem da consciência que os portadores da capacidade teleológica deles têm. Bhaskar afirma que “como as próprias teorias são produtos sociais”, os quais “são possíveis objetos de transformação”, elas só “podem ser apenas relativamente duradouras (e autônomas)”, de modo que se “as próprias estruturas sociais” são “produtos sociais”, “a atividade social deve receber uma explicação social, não podendo ser explicada por referência a parâmetros não sociais” já que é o caráter social que ontologicamente a define e funda, muito embora esses parâmetros “possam impor restrições às possíveis formas de atividade social” (Bhaskar, 1998, p. 12).

A partir desse elenco de “propriedades sociais emergentes” Bhaskar (1998, p. 12) propõe as “limitações ontológicas de um possível naturalismo”, sob a hipótese de que... a sociedade é *sui generis* real”:

1. As estruturas sociais, diferentemente das estruturas naturais, não existem independentemente das atividades que governam.

2. As estruturas sociais, diferentemente das estruturas naturais, não existem independentemente das concepções dos agentes acerca do que estejam realizando em sua atividade.

3. As estruturas sociais, diferentemente das estruturas naturais, podem ser apenas relativamente duradouras (de modo que as tendências sobre as quais elas se baseiam podem não ser universais no sentido de invariância espaço-temporal).

Bhaskar (1998, p. 13) vai tratar do estatuto ontológico das sociedades argumentando que “os seres vivos determinam as condições de aplicabilidade das leis físicas a que estão sujeitos, de modo que suas propriedades não podem ser reduzidas à física”, da mesma forma que o inorgânico é parte constituinte do orgânico que por sua vez é parte constituinte do social, em um complexo de complexos que de nenhuma forma pode ser reduzido e/ou explicado um em relação ao outro⁷³. O nexos que diferencia qualitativamente estes objetos é também, porém, o elo que os une ontologicamente. Isso é consistente, afirma Bhaskar, “com o que pode ser denominado de uma ‘redução explanatória diacrônica’, ou seja, uma reconstrução dos processos históricos de sua formação a partir de coisas ‘mais simples’”. Portanto, “se a ação intencional... é uma condição necessária para certos estados determinados do mundo físico, então são reais as propriedades e poderes que as pessoas possuem, em virtude das quais a intencionalidade é corretamente atribuída a elas”. Percorrendo o caminho das consequências ontológicas das propriedades constituintes da sociedade “pode ser mostrado que, se não fosse pela sociedade, certas ações físicas não seriam realizadas” o que justifica afirmar que “a sociedade é real” (Bhaskar, 1998, p. 13).

Estabelecido que “a série de fatos sociais depende da (embora seja irredutível à) atividade intencional dos seres humanos” devemos manter a idéia individualista “de que as pessoas são as únicas forças moventes na história – no sentido de que nada acontece...sem seu conhecimento ou consentimento” onde “tudo o que acontece, acontece nas e através de suas ações” e podemos também afirmar que “as estruturas sociais devem ser concebidas em princípio como *habilitadoras*, não apenas coercitivas, já que a sociedade é “uma estrutura irredutível à, porém presente apenas nos seus efeitos”. Junte-se isso às consequências decorrentes do fato do mundo ser um sistema aberto e a autonomia teórica da sociologia só

⁷³ Um detalhado estudo das necessidades sócio-metabólicas do ser social pode ser encontrado em *Ontologia do Ser Social* de Lukacs, em seu capítulo sobre a centralidade ontológica do trabalho.

poderá ser “definitivamente assegurada... se um objeto não empírico for para ela especificado” (Bhaskar, 1998, p. 13).

Para isso, argumenta Bhaskar (1998, 13-14), é necessário buscar as conexões entre “o modelo transformacional de atividade social” e a concepção “relacional de sociologia”. Para ele, “a concepção relacional... não nega que fábricas e livros sejam formas sociais”, nem ao menos insiste que “os complexos generativos funcionando em outras esferas da vida social” são ou deveriam ser concebidos como relações, mas

sustenta que o ser *social*, à medida que distinto dos (ou, mais exatamente, em adição aos) objetos materiais, e suas regras consistindo em regras *sociais*, distintas das puramente ‘anankásticas’, (que dependem unicamente da operação das leis naturais), depende essencialmente de, e na verdade, em certo sentido, consiste inteiramente de, relações entre as pessoas e entre tais relações e a natureza (e dos produtos e funções de tais relações) que tais objetos e regras causalmente pressupõem ou envolvem.

Portanto, “as estruturas sociais são continuamente reproduzidas (ou transformadas) e existem apenas em virtude da e são somente exercidas na ação humana”. Para abarcar esse conjunto de necessidades em um sistema de conceitos faz-se necessário que o mesmo possa combinar e “abranger ambos os aspectos da dualidade da práxis, designando as ‘aberturas’, por assim dizer, na estrutura social nas quais os sujeitos ativos devem deslizar a fim de reproduzi-la”, i.e, que o sistema seja capaz de determinar o “‘ponto de contato’ entre ação humana e estruturas sociais”. Tais posições e práticas da práxis humana só podem, então, ser “de algum modo individualizadas... *relacionalmente*” (Bhaskar, 1998, p. 14).

A possibilidade de uma explanação social concreta deve sempre incluir “ou tacitamente pressupor”, como condição inicial, “referência a uma ou outra relação social”. Bhaskar sugere “que o interesse teórico distintivo da sociologia” está “na (explicação da) diferenciação e estratificação, produção e reprodução, mutação e transformação... das relações relativamente duradouras pressupostas por formas e estruturas sociais particulares” porque “na vida social, somente as relações duram”. (Bhaskar, 1998, p. 14).

Bhaskar (1998, p. 14-15) salienta que “do ponto de vista das ciências sociais... as relações que interessam... devem ser conceituadas como relações entre as posições e práticas” já que os indivíduos que “as ocupam ou nelas estão engajados” apenas o estão de fato, em termos relacionais, ocupando-se de uma função social. Essa abordagem relacional permite “que se focalize uma série de questões que têm a ver com a *distribuição* das

condições estruturais da ação e, em particular, com as alocações diferenciais” dos recursos produtivos em relação a pessoas e de pessoas em relação a “funções e papeis”. Ao habilitar esse tipo de delimitação, a concepção relacional torna possível “situar a possibilidade de interesses diferentes (e antagônicos), de conflitos *dentro* da sociedade, e portanto, de transformações na estrutura social motivada por interesse”⁷⁴.

Grande parte dos fenômenos sociais (assim como os eventos naturais) é determinada por sua conjuntura, a qual tem de ser sempre “explicada em termos de uma multiplicidade de causas”. Bhaskar (1998, p. 16) ressalva que “porém, dada a contingência gnosiológica de seu caráter relacional” essa conjuntura “permanece em aberto a medida em que sua explicação requer referência a uma *totalidade* de aspectos que mantêm relações internas recíprocas”. A abertura do sistema universo (ou seja, da realidade) nos presenteia com a possibilidade de podermos sempre desvendar uma “potencialmente nova totalidade” em decorrência do nexo ontológico que “explica a qualidade mimética e ‘configuracional’ de um objeto de estudo” que não só se transforma continuamente, como pode “ser continuamente redescrito”. Mesmo que o processo de *totalização* “seja um processo no pensamento, as totalidades são reais” (Bhaskar, 1998, p. 16-17).

A concepção relacional de sociedade sustenta que “as condições *sociais* para as atividades substantivas de transformação” através das quais os sujeitos “se engajam só podem ser entendidas enquanto *relações*” estabelecidas por essas estas atividades, as quais, por sua vez, devem ser entendidas essencialmente como “*produções*”. Bhaskar afirma que (1998, p. 17) o objeto de uma ciência da sociedade que se proponha como “totalizante e histórica” é precisamente as “relações de produção” que estão “elas próprias internamente relacionadas e sujeitas à transformação”.

A capacidade teleológica do ser social torna a sociedade, enquanto objeto de estudo, absolutamente “teorética”, ou seja, “como um campo magnético”, necessariamente imperceptível e também impossível de ser “empiricamente identificada independentemente dos seus efeitos”, podendo ser apenas afirmada, mas não demonstrada, como existente, não diferindo nesse particular “de muitos objetos da pesquisa científica da natureza”. A única diferença da ciência da natureza para com a ciência da sociedade “é que a sociedade

⁷⁴ Cf. p. 62 e 65 sobre a capacidade teleológica do ser social e a necessidade de uma concepção de conhecimento que seja capaz de explicar a existência e a reprodução de ideologias.

[ultrapassando qualitativamente as necessidades da natureza] não somente não pode ser identificada independentemente de seus efeitos, como também não *existe* independente deles”. Esta peculiaridade ontológica idiossincrática, porém, “não suscita qualquer dificuldade epistemológica especial”, pelo contrário, “o principal limite epistemológico” do Realismo Crítico é suscitado pelo fato de que “os objetos da investigação científico-social... somente se manifestam em sistemas abertos... onde regularidades empíricas invariantes não ocorrem”, o que torna os sistemas sociais impossíveis de serem fechados seja espontânea ou experimentalmente (Bhaskar, 1998, p. 18).

Bhaskar (1998, p. 18-19) aponta que “a importância metodológica real da ausência de sistemas fechados é estritamente limitada”:

consiste em que às ciências sociais são negadas, em princípio, decisivas situações-teste para suas teorias. Isso significa que os critérios para o desenvolvimento racional e substituição das teorias na ciência social deve ser *explanatório e não-preditivo*. Particularmente importante aqui será a capacidade de uma teoria (ou programa de pesquisa) ser desenvolvida de modo não-*ad hoc* para situar, e preferencialmente explicar, sem tensão, uma possibilidade uma vez (e, talvez, até mesmo antes) esta se realize, posto que, dada a abertura do mundo social, jamais a poderia ter predito. Deve ser ressaltado que essa diferença não tem em si mesma nenhuma significância ontológica. Ela não afeta a forma das leis, que também na ciência natural devem ser analisadas como tendências; afeta apenas a forma do nosso conhecimento delas. Além do mais, uma vez que o modo de aplicação das leis é o mesmo em sistemas abertos e fechados, não há razão para supor que o modo de aplicação das leis sociais será diferente do modo de aplicação das leis naturais. E embora a necessidade de depender exclusivamente de critérios explanatórios *possa* afetar a confiança subjetiva com a qual as crenças são entretidas, se uma teoria ou hipótese científica social foi *independentemente* validada (em bases explanatórias), então em princípio é tão garantido aplicá-la transfactualmente como o é aplicar uma teoria científica natural.

Juntando o fato de que o objeto das ciências sociais é “intrinsecamente histórico e estruturado por relações de interdependência tanto internas quanto externas” com a dependência explanatória do mesmo, temos uma forte “restrição aos tipos de construção teórica permissíveis”. Isto porque “enquanto no mundo natural os objetos do conhecimento em geral existem e atuam independentemente do processo de produção de conhecimento do qual são objetos”, em sociedade é diferente “pois o processo de produção de conhecimento pode ser causalmente, e internamente, relacionado ao processo de produção dos objetos em questão”. Vale a pena distinguir, porém, “*interdependência causal*, que é uma característica

contingente dos processos envolvidos” e “*intransitividade existencial*, que é uma condição *a priori* de qualquer investigação e aplica-se do mesmo modo na esfera social e na natural”. Ontologicamente, “o conceito de existência é unívoco: ‘ser’ significa o mesmo no mundo humano e no natural, ainda que os modos de ser possam diferir radicalmente”. O conhecimento produzido pelas ciências humanas trata de “objetos intransitivos como qualquer outra ciência”, diferindo apenas “as propriedades categoriais de tais objetos”. Bhaskar (1998, p. 20) sustenta que “dentre as mais importantes dessas diferenças está a característica de que as ciências humanas são em si mesmas um aspecto do, e agentes causais no, que procuram explicar”. É muito importante clarear esse ponto “pois se o erro característico do positivismo é ignorar (ou subestimar) a interdependência, o erro característico da hermenêutica é dissolver a intransitividade” do objeto de estudo das ciências sociais. Estes erros, em conjunto, “produzem o mesmo efeito, impedindo a possibilidade de crítica científica” e de produção do conhecimento dos quais “o projeto da auto-emancipação humana depende” (Bhaskar, 1998, p. 19-20).

Tomem-se as relações de valor, por exemplo, que para Marx são reais, mas só o são por serem “realidades sociais historicamente específicas”. O fetichismo criticado por Marx consiste exatamente “em sua transformação no pensamento em qualidades naturais”, ou seja, uma concepção aistórica das coisas”. Ao tecer sua proposta metodológica Bhaskar percebe “a homologia entre estes dois tipos de mistificação substantiva e os erros metateóricos da reificação e voluntarismo”, bem visível no problema levantado por Marx sobre o conceito de mistificação, no qual o fundador do materialismo histórico “empreende o que se poderia denominar crítica de primeira-ordem da consciência” na qual demonstra “que um certo conjunto de categorias de modo algum é propriamente aplicável à experiência”. Na tradição de pensamento marxiana, “esta mistificação está fundada em um erro categorial característico... de reduzir capacidades a seu exercício, comparável a confundir máquinas com o seu uso” (Bhaskar, 1998, p. 24).

Eis um dos requisitos da ideologia: o erro da hipóstase. Dizer que um conjunto de idéias é ideológico, porém, requer um pouco mais: necessita que seja demonstrada a relevância empírica das idéias, ou seja, elas precisam ser “explicadas e criticadas” dentro da lógica de suas condições de efetivação, i.e., é preciso ser capaz de “explicar as razões pelas quais as crenças falsas ou superficiais são *entretidas*”, reproduzidas enquanto objetos

sociais. Firmada essa necessidade “a crítica e mudança conceituais” transmutam-se em “crítica e mudança sociais, uma vez que... o objeto que torna necessárias crenças ilusórias (ou superficiais) vem a ser criticado ao ser explicado... de forma que a questão passa a ser..., *ceteris paribus*, mudar o objeto”. Para o “pleno desenvolvimento do conceito de ideologia” é preciso fundir teoria e prática, “à medida que fatos sobre valores, mediados por teorias sobre fatos, são transformados em valores sobre fatos”. Bhaskar sustenta que “a regra de neutralidade axiológica, o último slogan na filosofia das ciências sociais, colapsa quando passamos ver que os próprios valores podem ser falsos” (Bhaskar, 1998, p. 24).

Uma das características da sociedade é que ela “não é dada na, mas pressuposta pela, experiência”⁷⁵. É exatamente “seu estatuto particular ontológico, seu caráter transcendentalmente real que a torna um possível objeto de conhecimento”. Conhecimento este que é “não-natural”, mas ainda assim efetivo. O modelo transformacional de sociedade “implica que as atividades sociais são históricas, interdependentes e interconectadas” e que “as proposições legais das ciências sociais irão tipicamente designar tendências historicamente restritas operando num nível único de estrutura social”. Essas proposições só podem ser definidas por “componentes relativamente autônomos da estrutura social”, e por isso “designam tendências... que podem nunca ser manifestas, mas que são essenciais para a compreensão (e mudança) das diferentes formas de vida social, só porque elas são realmente produtos dessas tendências”. A “sociedade não é uma massa de eventos separados” nem é um conjunto de seqüências arbitrárias, “mas também não é constituída pelos conceitos que nós associamos aos nossos estados fisiológicos”. Ela “é um complexo e um todo causalmente eficiente – uma totalidade, que está sendo continuamente transformada na prática”, que como objeto de estudo “não pode ser lida imediatamente num mundo dado, nem reconstruída de acordo nossas experiências subjetivas” (Bhaskar, 1998, p. 25).

A dimensão transcendental da possibilidade de conhecimento em Bhaskar, definida já em *For a Realist Theory of Science*, condiciona o conhecimento em termos realistas ao afirmar que se o conhecimento é possível ele só o é, em termos gnosiológicos, porque o mundo é cognoscível: se podemos percebê-lo e, através da experiência dessas percepções,

⁷⁵ Como diria Thompson (1987), em seu fazer-se.

adquirir instrumentos cognitivos que nos modifiquem a interação com a realidade é só porque as características da realidade nos permitem a interação teleológica⁷⁶ com o meio. Por isso, inclusive, que para Bhaskar o conhecimento só pode se mostrar efetivo na ação. Como consequência, para ele, uma “ciência social explanatória” deve ser necessariamente dotada de “explicações emancipatórias⁷⁷” (Bhaskar, 1998, p. 27).

O argumento de Bhaskar não permite somente “uma simples inferência de fatos para valores”, pelo contrário, tal argumento trabalha “a capacidade de uma teoria de explicar a falsa consciência, e em particular para a capacidade de uma teoria de permitir a satisfação dos critérios mínimos para a caracterização de um sistema de crenças como ideológico”. Para caracterizar um conjunto de idéias como “ideológico”, este primeiramente deverá ser “falso”, ou seja, incompatível com “uma explicação superior para o fenômeno em questão” e também “mais ou menos contingentemente (conjecturalmente) necessário” para a efetivação de alguma modalidade específica de prática que explique sua reprodução social. Afirmar que um conjunto de idéias é falso “é *ipso facto* não somente criticar qualquer ação ou prática informada ou sustentada por aquela crença, mas também qualquer coisa que dela necessite” (Bhaskar, 1998, p. 32).

Ao se instituir uma teoria que explique porque tal “falsa consciência é necessária”, podemos avançar “imediatamente, sem a adição de quaisquer julgamentos exógenos de valor, para uma valoração negativa do objeto”, ou “estrutura generativa, sistema de relações sociais” em questão, “que torna aquela consciência necessária (e, *ceteris paribus*, para uma valoração positiva da ação racionalmente direcionada para a mudança das fontes [e das condições de reprodução e existência] da falsa consciência)”. O fato de a verdade ser não “somente uma condição do discurso moral”, mas “uma condição de qualquer discurso”, faz com que “a distinção fato/valor” se rompa mesmo não estando comprometida com “a valoração a priori de que a verdade é boa”, não precisando assim derivar de “um julgamento de valor de premissas inteiramente factuais (naturais)” (Bhaskar, 1998, p. 33).

Fica “evidente que não pode haver ação sem crenças, e nem crenças salvo pelo trabalho em ou com outras crenças, de forma que julgamentos de falsidade são

⁷⁶ Teleologia esta que não existe no universo em si, mas que é característica ontológica fundamental do ser social.

⁷⁷ Cf. também cap. III, p. 62.

transcendentalmente necessários”. É somente quando “um agente pode explicar uma crença” é que “ele/ela pode racionalmente ter a intenção de mudá-la”. Por isso, “se às crenças não é para ser dada uma explicação totalmente voluntarista; se elas são de qualquer modo recalcitrantes – como o resto da estrutura social” e “se uma sociologia do conhecimento é possível e necessária... então a forma da explanação ideológica esquematizada” pelo Realismo Crítico “*é uma condição de qualquer práxis racional*”, ou seja, “a possibilidade de vir a dizer para outro ou para si mesmo ‘agora isso é porque você erroneamente acredita tal e qual’ é uma pressuposição de qualquer discurso racional ou autêntico ato de auto-reflexão”. Mantidas estas condições, as noções de “verdade, consistência, coerência, racionalidade” aparecem como ontologicamente boas (ou desejáveis), ao passo que seus opostos aparecem como ontologicamente maus (ou indesejáveis), “precisamente porque o comprometimento” com as noções desejáveis é condição “da possibilidade do discurso em geral” (Bhaskar, 1998, p. 33).

Nas palavras de Bhaskar (1998, p. 34) “criticar uma crença ou teoria é *ipso facto* criticar qualquer ação informada, ou prática sustentada, por aquela crença ou teoria, de forma que... passamos”, assim agindo, “diretamente para imperativos práticos”.

Um sistema de crenças só pode ser caracterizado como “ideológico... se e somente se três tipos de critérios” – crítico, explanatório e categorial – forem satisfeitos. Os critérios críticos dizem respeito ao fato de que para delimitar uma idéia como *ideológica* “deve-se estar de posse de uma teoria (ou conjunto consistente de teorias) que possa tanto “explicar a maioria dos, ou os mais significantes, fenômenos sob suas próprias descrições, explicados” por essa idéia além de “explicar em adição um conjunto significativo de fenômenos não explicados” por ela. Para cumprir os “critérios explanatórios”, ela deve estar apta a “explicar a reprodução” da idéia, ou seja, “as condições para sua aceitação contínua pelos agentes”, apontando os limites da idéia e suas “condições (endógenas) para sua transformação” especificamente “em termos de uma estratificação ou conexão real... descrita na teoria, mas inteiramente ausente de ou obscurecida” na idéia criticada, além de “explicá-la, ou ao menos situá-la, dentro de si própria”. Os “critérios categoriais” exigem que a idéia seja “incapaz de satisfazer” tanto o “critério de cientificidade, especificando as condições mínimas necessárias para a caracterização de uma produção científica”, quanto o “critério de domínio-adequação, especificando as condições mínimas necessárias para a

teoria sustentar a natureza histórica ou social... dos seus objetos de estudo” ao passo que a teoria da qual parte a crítica “deve ser capaz de satisfazer ambos” (Bhaskar, p. 36-37).

Vimos aqui que a dimensão intransitiva da realidade difere qualitativamente da dimensão transitiva da mesma porque a discrepância ontológica de uma com a outra torna a primeira independente e extrínseca e a segunda dependente e intrínseca da e à efetividade práxico-teleológica do ser social (1977, p. 45-56).

Uma teoria realista da ciência, porém, mesmo ao incluir a capacidade do ser social de “pôr-se” ontologicamente no mundo – via teleologia transformada socialmente em práxis – não nega o caráter objetivo de tal influência reprodutor-transformadora, descartando assim o subjetivismo das teorias pós-moderno-relativistas⁷⁸.

⁷⁸ Vide a idéia de falácia epistêmica e falácia ôntica articulada por Bhaskar.

CAPÍTULO IV

4. CULTURA E OS POMARES DA DISCÓRDIA: A DESMARXIZAÇÃO DE THOMPSON

Mentes que anseiam por um
platonismo aseado logo se tornam
impacientes com a história real.

E. P. Thompson

Não são poucos os autores que reconhecem o peso da influência que o trabalho acadêmico e político de Thompson teve e gradualmente foi adquirindo desde o lançamento de *The Making of The English Class*. Em retrospectiva, podemos apontar como marca registrada de sua obra a crítica geralmente radical⁷⁹ a postulados teóricos que não dessem conta das características qualitativas específicas e dos potenciais transformadores do agir humano. Buscaremos no decorrer de nosso argumento demonstrar que é exatamente por isso que a leitura desmarxizada de Thompson é redundante, senão impossível, em razão do forte elo que as categorias por ele utilizadas estabelecem com a base ontológica crucial do marxismo: o ser social⁸⁰.

Thompson fazia parte de um grupo de intelectuais que formava a velha guarda da “Nova Esquerda” inglesa, junto com nomes que marcaram em maior ou menor grau os estudos culturais do marxismo britânico, como Eric Hobsbawn, Christopher Hill, Stuart Hall, John Saville e Raymond Williams⁸¹. Ao ter em sua pauta as relações entre “cultura e sociedade, estrutura e agir humano, experiência e ideologia”, o grupo buscava estimular o diálogo entre as problemáticas da história e dos estudos culturais. Em seu estudo sobre a *New Left*, Dennis Dworkin descreve que (1997, p. 3-4):

⁷⁹ E por vezes polêmica.

⁸⁰ Dividindo inclusive a problemática e o uso, quando não consoante, informado dos conceitos da teoria marxista.

⁸¹ Na definição de Gareth Stedman Jones, eles formavam “um grupo que foi muito bem sucedido em efetuar o casamento entre suas perspectivas marxistas e a tradição nacional fortemente empírica da cátedra histórica”. Em um primeiro momento é fácil que isso passe batido como um elogio, mas é particularmente estranho o fato de esse autor defini-los assim nos parágrafos iniciais, cujo clima é de louvor, para logo adiante repreender-los de um modo geral exatamente por causa disso. É importante lembrar que em nenhum momento ele fundamenta satisfatoriamente nem a veracidade nem mais a pertinência dessa acusação travestida de descrição. Cf. Jones, Gareth Stedman, (1997, p. 151).

O marxismo cultural britânico nasceu de um esforço em criar um entendimento socialista da Grã-bretanha que levasse em consideração as transformações do pós-guerra que pareciam minar as tradicionais suposições marxistas sobre a classe trabalhadora e que questionasse a tradicional confiança exclusiva da esquerda em categorias econômicas e políticas. Os marxistas culturais estavam, acima de tudo, preocupados em redefinir a relação entre estrutura e agir humano, por que era o agir do socialismo tradicional, a classe trabalhadora industrial, que estava sendo questionada. Eles tentaram identificar os contornos do terreno pós-guerra, redefinir a luta social e articular novas formas de resistência apropriadas para uma política democrática e socialista em uma sociedade capitalista avançada. No coração desse projeto estava ‘cultura’. Ela significava ao mesmo tempo o terreno em que tal política deveria ser reconsiderada e o reconhecimento de que esse terreno era sítio de luta política. Sob esse aspecto, o marxismo cultural britânico distanciou-se da tradição marxista predominante – especialmente em seu aspecto stalinista, mecanicista e economicista.

Por definição, a abordagem adotada por esses estudos culturais da esquerda ingleses era permeada de conteúdo antieconomicista; o que não a fazia perder, porém, o horizonte da luta de classes. Para o grupo a dimensão cultural era tratada como “uma arena de contestação entre as classes dominantes e as subservientes em relação aos valores e significados – cultura como ‘todo um modo de luta’”, em contestação à naturalização estrutural das relações históricas que lá estão nem pela mão invisível nem pelo acaso, mas pelo agir humano do qual toda e qualquer relação social depende para ser reproduzida e materializada adiante. O tom humanista das reflexões do grupo pode estabelecer os termos de “uma agenda original de estudos culturais” que causou grande impacto nas abordagens históricas do marxismo (Dworkin, 1997, p. 5-8).

Dworkin (1997, p. 27-28) sustenta que a concepção macroscópica de história dividida pelo grupo era pautada nas proposições programáticas do Marx de *Contribuição à Crítica da Economia Política*, ou seja, todos comungavam a idéia de que “o objetivo do processo histórico era a liberação das forças produtivas”, realização esta que só poderia nascer de uma severa transformação social. A história assim pensada era vista como o registro da “apropriação progressiva da natureza” pelos seres humanos, da “sua crescente liberação da escassez e da sua sempre expansiva habilidade de se elevar acima das contingências”. O projeto intelectual desses autores assumia como princípio que “as forças produtivas não poderiam ser analisadas em isolamento” e que “as forças produtivas deveriam ser consideradas” a partir “das relações sociais de produção historicamente

específicas e das complexas superestruturas” que essas relações dão vida, pois para eles tanto a história como a sociedade devem ser vistas como uma totalidade⁸².

A influência do grupo alcançou seu ápice nos estudos de cultura, literatura, linguagem e história, “deixando sua marca sobre a metodologia e as categorias explanatórias” de novas linhas de pesquisa “que começaram a se desenvolver nas décadas de 1960 e 1970”. A obra de Thompson, por exemplo, causou um impacto tão forte na consolidação de idéias como “economia moral” e “história a partir de baixo” a ponto de que em 1970 “uma larga aceitação da ‘determinação da consciência pelo ser social’... havia quase se tornado parte do senso comum da profissão”; fator este que a tornou ao mesmo tempo referência e alvo de uma variada gama de debates (Jones, 1997, p. 152-153).

As polêmicas mais substantivas que envolveram Thompson, porém, não foram as críticas que recebeu, mas as que ele mesmo elaborou, principalmente em seu livro *A Miséria da Teoria*, contra o althusserianismo que ganhava força em solo inglês em grande parte graças ao apoio da nova geração de intelectuais à frente da revista *New Left Review*.

Aproveitando o ataque de Thompson a Althusser, Stedman Jones (1997, p. 170) defende a invalidade das proposições thompsonianas porque no final das contas ou bem se aceitava “uma teoria cujas premissas se mantinham inseparavelmente ligadas a um conjunto de suposições metafísicas” ou se modernizava o marxismo “sob o custo de torná-lo irreconhecível” a seus interlocutores mais clássicos. Para ele, o “colapso do althusserianismo” demonstrava que por mais hercúleas que fossem as concessões feitas pelo marxismo no intuito de se modernizar, elas nunca seriam suficientes para solver “os problemas de tradução entre um século e outro”; o que fadaria a teoria marxista a ser irreversivelmente anacrônica e impassível a reformulações. O autor atesta que, na confiança de estarem imunes a essas crises dentro do pensamento marxista, os historiadores vinculados à tradição marxista inglesa achavam que “fosse suficiente se manter em um credo que enfatizasse seu respeito pelo empírico” na imaginação de que com isso pudessem evitar seu envolvimento em um “confuso debate filosófico”. Por causa dessa suposta dificuldade da tradição marxismo de se adaptar às novas necessidades históricas da pós-modernidade já no final da década de 1970:

⁸² Em concomitância com o conceito de totalidade em Lukacs, 1981.

...suas posições iam se tornando visivelmente mais vulneráveis. O crescimento do movimento das mulheres acompanhado pelo surgimento de um renovado interesse pela história a partir de uma perspectiva feminista levou a um crescente interesse em formas de experiência que não podiam ser recontadas satisfatoriamente em termos de classe e levantou crescentes dúvidas sobre o valor explanatório de classe em si. Além do mais, enquanto feministas levantavam desconfortáveis questões sobre quem era incluído em narrativas históricas particulares e sob quais justificativas, teóricos literários começaram a levantar questões sobre o caráter tópico e artefactual⁸³ de todas as narrativas históricas. Esse ponto foi somente reforçado pelos achados locais de historiadores sociais e do trabalho que começaram a revelar as rachaduras e fraturas crescentemente visíveis na versão recebida da história da classe trabalhadora do século XIX e XX.

A agenda teórica e política desse processo pode ser exemplificada pela veemência com que uma de suas vertentes, o chamado “giro lingüístico”⁸⁴, se opôs aos estudos que tinham no conceito de classe o alicerce de seu recorte epistemológico e aproximação investigativa (Müller, 2002, p. 28-29). É o que faz Stedman Jones (1983) em *Languages of Class*, estudo cujo objetivo era, em suas palavras, “desafiar diretamente a abordagem anglo-marxista uma vez que classe não era mais tratada como uma realidade fundacional, mas como um artefato do discurso”. Na ontologia do giro lingüístico a linguagem é entendida como “um sistema autocontido de signos cujos significados são determinados pelas suas relações entre si” ao invés de serem impostos “por algum terreno extralingüístico primordial ou transcendental”. (Jones, 1997 p. 172). Müller (2002, p. 35) afirma que a análise de Stedman Jones “ressalta o primado da linguagem na construção da realidade social” ao mesmo tempo que utiliza a “idéia pós-estruturalista do ‘salto’ da realidade para a linguagem” para definir “classe como uma ‘realidade discursiva’ e não ‘realidade ontológica’”.

É partindo desse princípio que Stedman Jones (1997, p. 175) vai criticar a “noção pré-lingüística e unívoca da experiência” entendida “como o processo no qual o ‘ser social’ passou a se expressar em ‘consciência’” e através do qual as dissonâncias na ‘base’ se fizeram sentir” por meio de uma infinidade “de mediações culturais, nas tensões da ‘superestrutura’” propondo a alternativa de que na verdade experiência é “resultado constantemente sob disputa” de um contínuo desafio entre “uma pluralidade de discursos concorrentes e intersectados” que coexistiriam e competiriam na esfera política. Ele admite que seu intuito é “dissipar a ilusão da independência e primazia da história social” para

⁸³ Em inglês: *Artifactual*.

⁸⁴ Um resumo das implicações teóricas do *linguistic turn* pode ser encontrado em Muller, 2002, p. 23-50.

então “restaurar a posição central da história política”, delimitando “as preocupações do historiador social” a “um conjunto de preocupações abrangidas” na própria esfera política.

Para Jones (1997, p. 197) até mesmo “fenômenos complexos como ‘instituições’, ‘eventos políticos’ ou ‘práticas econômicas’” não podem ser entendidos como entidades não-discursivas uma vez que na verdade eles representariam “concentrados de significação, arenas nas quais um grande número de práticas discursivas muitas vezes heterogêneas de diferente peso, diferente temporalidade e diferente procedência se entrecruzam e interseccionam”. Para esta linha de pensamento esses fenômenos nunca poderiam ter primazia em relação à linguagem estritamente pelo fato de que de princípio esses espaços são susceptíveis de ser “sobrecarregados de significados diferentes e geralmente incompatíveis”, o que atestaria “a impossibilidade de significação” livre de ambigüidades.

A solução proposta por Stedman Jones (1997, p. 196 e 203-205) para o entendimento dessas ambigüidades está na “decifração” da “miríade de sentidos” gerados pelas ações que pode ser alcançado através da “justaposição” de tais sentidos a “outros sentidos dentro de um vasto e praticamente infinito campo semiológico”, por vezes independentes até mesmo de interlocução, dada a ocorrência de “significados sem autoria”, mas de importância política e histórica, que algumas vezes é “produzido inocentemente através de desentendimento ou conflituosamente através da desconfiança”. Essa dependência da ação em relação ao discurso é assegurada pela idéia de que “interesses são somente articulados através do discurso”. O autor sugere que é “somente quando consideramos que a política ocorre totalmente por dentro do discurso” e recusamos “a contrapor o discurso com uma realidade extradiscursiva” é que “é possível chegar a um sentido historicamente sustentado do lugar da lei, da autoridade e da legitimidade no desenvolvimento histórico”.

Stedman Jones (1997, p. 205), afirma que a insistência de alguns “sistemas de pensamento como o do marxismo” em “justapor práticas discursivas a domínios extradiscursivos” leva os mesmos “a reduzir a lei à violência ritualizada” e a definir “autoridade, legitimidade e justiça a formas *post hoc* de justificação ideológica”. Para ele, a fraqueza mais franca desse tipo de análise estaria sua falta de “explicação dos meios” pelos quais as normas e instituições são “historicamente formadas”, “sustentadas” e conectadas “através de formas de internalização” às “formas básicas da emoção humana”.

O ataque fica ainda mais explícito quando o assunto é “o que sobrou do marxismo enquanto pesquisa histórica” em um mundo pós-URSS:

A queda do comunismo em 1989 confirmou o que estava se tornando cada vez mais aparente nos vinte anos precedentes: que não havia uma forma auto-sustentável de economia além da sociedade comercial, apenas regimes centralizados e autoritários nos quais a direção burocrática substituíra os processos de troca comercial. Ainda existem teóricos sociais radicais que têm se mantido relutantes em aceitar as implicações de 1989; alguns ainda se comportam como se a sobrevivência do capitalismo e seu triunfo sobre o mundo comunista fossem meramente uma falha técnica no argumento de Marx; outros imaginam que a concepção marxista de classe se mantém válida, se suplementada por uma atenção igual a questões de raça e gênero. Portanto é preciso que se repita que a falha quase total tanto da ‘crítica da economia política’ marxiana quanto de sua teoria da história requer algo mais drástico do que pequenos reajustes de avaliações ultrapassadas da teoria. Na prática é necessária a demolição de seu status de *explanans* para *explanandum*... Se a sociedade comercial não pode mais ser tratada como um mero prelúdio de algum modo de produção pós-capitalista, então novas ferramentas são necessárias para entender as fontes do conflito social e político – não mais os sintomas da superfície da disfunção peculiar a um modo específico de produção (Jones, 1997, p. 207-208).

As falhas da argumentação de Stedman Jones ficam nítidas quando analisamos o conjunto de proposições ontológicas implícitas nas alternativas de entendimento por ele elaboradas. Ele naturaliza o capitalismo ao afirmá-lo como horizonte em dois momentos: na suposta derrota ao socialismo e na negação da afirmação do materialismo histórico de que uma determinada conjuntura social traz em si os elementos para a sua superação⁸⁵. O entendimento da sociedade proposto por esse tipo de argumento é tão frágil que os fundamentos da pluralidade discursiva que sustenta podem ser rastreados até suas origens na Economia Política e o “fim da história” de Hegel, pois se não há mais possibilidade de transição, “atingimos ‘absolutamente o fim da história’, após o que só se pode pensar em ajustes mínimos na ordem do Espírito do Mundo, a que finalmente se chegou” (Meszaros, 2002, p. 64). Ao propor que os conflitos políticos – inclusive os de classe – ocorrem somente em um contexto de linguagem, o autor assume que as contradições constituintes do suposto fim da história não têm qualquer potencial de agitação fora do campo do discurso.

Pelos mesmos motivos Patrick Joyce (1994, p. 2) vai afirmar que “há um poderoso sentido” no qual se poderia afirmar a “queda” do conceito de classe: “ao invés de ser uma categoria mestre da explanação histórica ele passa a ser um termo entre muitos, dividindo uma rudimentar igualdade” com uma infinidade de outros termos. As questões de

⁸⁵ Cf. discutido no cap. I e III.

classe, como as de “qualquer outro sujeito coletivo ‘social’”, devem ser entendidas como “formas imaginadas” e não como “algo dado em um mundo ‘real’ além dessas formas”. Como alternativa, “um entendimento diferente” se torna possível quando a cultura é posta no começo e não no fim da equação discurso-realidade e quando “nos tornamos cientes do fato de que a ‘experiência’ e as ‘relações produtivas’ não podem ser entendidas fora do discurso e do ‘imaginário’” que esse discurso cria (Joyce, 1994, p. 4). Qualquer perspectiva que se insinue realista é logo descartada como um fundamentalismo filosófico que separa o “real” do “imaginário” (Joyce, 1994, p. 7):

a maior parte das formas de fundamentalismo filosófico estão relacionadas com idéias sobre ‘o real’. O ‘real’ é o duro, o imaginário o flexível... ‘O real’ é a garantia última de que há um centro ou base para o conhecimento. A ‘representação’ descansa sobre suas firmes fundações, refletindo-o no domínio secundário do imaginário.

Para Joyce (1994, p. 7 e 11), o impacto do pós-modernismo foi encarado como um ataque à história porque o principal objetivo dessa postura era de “questionar essas distinções, distinções tão firmemente ligadas à história” como a qualquer outra disciplina, negando a ela o estatuto de “guardiã do real” pela demonstração de que enquanto se afirmava que eram “os sujeitos” os construtores de significados na verdade eram “os significados que construíam os sujeitos”.

Joyce (1994, p. 12) questiona a centralidade atribuída às “identidades de classe” em seu estudo de narrativas cujo intuito é demonstrar como a noção de experiência não pode ser utilizada para a defesa do “real”, uma vez que cultura e experiência não podem ser separadas porque “sentidos não podem ser derivados de uma experiência originária” a determinar a esfera cultural. Pelo contrário, “o que importa é a maneira pela qual as pessoas organizam essa experiência em primeiro lugar...os seus sentidos são feitos e não achados”, pois ao lidar com o a realidade “elas inevitavelmente os constroem”.

A estratégia de se passar “da representação à ontologia no entendimento da narrativa” tem por objetivo afirmar “a centralidade da narrativa na formação da identidade social” (Joyce, 1994, p. 153-154 e 161):

Seja qual for o entendimento teórico que temos da narrativa, ela nos convida a dissolver as tradicionais dicotomias de uma epistemologia realista na qual a representação e o ‘real’ são mantidos ao alcance dos braços, aquela sendo entendida como representando ou refletindo este. Pelo contrário... a constituição do real é

vista como inseparável da representação; a narrativa nos convida a pensar... sobre o agir da representação, ‘o conteúdo da forma’... que tem sua própria força na história. A concepção de narrativa é particularmente relevante para a questão de classe. Estudos recentes sobre o vocabulário de classe sugerem que ela não emana principalmente das novas condições econômicas...O contexto político parece ter sido crucial... As identidades de classe foram, por isso, um produto de argumentos sobre significados, argumentos que eram primariamente políticos em seu caráter. A classe não parece ter sido a experiência cultural coletiva de novas classes econômicas produzidas pela Revolução Industrial...a linguagem de classe, e portanto a identidade de classe, indubitavelmente só veio a ter poder real quando foi transposta em forma narrativa.

Apesar de Thompson ter sido ele mesmo um crítico ferrenho da metáfora base/superestrutura, seus críticos não entravam em um consenso sobre em que parte da equação ele se encaixava⁸⁶. Ellen Wood (1982, p. 46) chama atenção para o fato de que ele “foi comumente acusando de mergulhar as determinantes objetivas ou condições estruturais de classe em uma noção de ‘experiência’ essencialmente subjetiva e historicamente contingente”. É atribuída à noção thompsoniana de classe “uma unidade entre teoria e prática na qual um ‘populismo socialista’ romântico é sustentado” por uma fundamentação (a)teórica “de ‘indiscriminado empirismo’, ‘subjetivismo’ e ‘voluntarismo’”. De um lado, acusam-no de materialista, do outro, criticam sua definição de classe por ela ser elaborada em termos de “consciência de classe e cultura ao invés de reconhecer o princípio materialista fundamental de que ‘classes são constituídas pelos modos de produção’ que objetivamente distribuem as pessoas em classes”. Para os últimos, a definição de classe a que ele chega é por demais “voluntarista e subjetivista” (Wood, 1982, p. 47-48).

Para Wood (1982, p. 48-49), acusar Thompson de “definir classe ‘em referência a’ ou ‘em termos de’ consciência de classe ao invés de relações de produção” é simplesmente não perceber o sentido exato da discussão, pois a preocupação dele não é “definir classes ‘em referência a’ consciência de classe ao invés de relações de produção”, mas sim investigar “os processos pelos quais as relações de produção dão origem às formações de classe e à disposição para se comportem como tal”. Segundo a autora, “o projeto histórico” que dá a base ontológica às concepções de Thompson “pressupõe que relações de produção distribuem as pessoas em situações de classe e que essas situações

⁸⁶ Um resumo cronológico das discussões teóricas que envolveram Thompson pode ser encontrado em Müller, Ricardo, 2002, cap. I.

implicam antagonismos objetivos essenciais e conflitos de interesse e que, portanto criam condições de luta”.

Esse projeto fica claro quando observamos as ressalvas de Thompson em relação à idéia de cultura como “todo um modo de vida” de Raymond Williams. Dworkin (1997, p. 102) comenta que “Thompson havia percebido que Williams usava o termo para evitar o reducionismo marxista e para expressar que o processo social era uma totalidade irreduzível”. Porém, em termos práticos “o conceito freqüentemente negligenciava as relações de desigualdade, exploração e poder” e ainda por cima enfraquecia sua capacidade analítica ao “expressar inadequadamente” as questões de “conflito e processo”, ou seja, lhe faltava “um senso de história”.

Thompson foi acusado de ser voluntarista e subjetivista não porque chegasse a negar “as determinações de classe objetivas e estruturais”, mas porque – pelo contrário – “se recusava a relegar o processo de formação de classe – que é a sua preocupação central – a uma esfera de pura contingência e subjetividade separada da esfera da determinação material objetiva” (Wood, 1982, p. 50). Para que a proposta de materialismo histórico desenvolvida por Thompson seja entendida é necessário “reconhecer que ‘objetivo’ e ‘subjetivo’ não são entidades dualisticamente separadas” e relacionadas entre si “apenas externamente e mecanicamente”, uma em seqüência à outra “como estímulo objetivo e resposta subjetiva”. É imprescindível também que o efetivo “papel de seres históricos conscientes e ativos” seja incorporado à “análise social”, uma vez que eles são ao mesmo tempo “sujeito” e “objeto” dos processos objetivos de transformação social (Wood, 1982, p. 59).

A fonte das críticas que acusam Thompson de idealismo está na ênfase com que ele utiliza o conceito de “experiência” para tentar delimitar as características dos processos que dão origem à consciência de classe. Wood (1982, p. 62) atesta que o uso que ele fazia do termo “certamente não pretendia romper o elo entre ‘ser social’ e consciência social”, nem mesmo “negar a primazia que o materialismo histórico dá ao ser social em relação à consciência”. “Ao contrário”, afirma ela, “seu principal uso do termo é como ‘o meio termo necessário entre ser social e consciência social’, o meio pelo qual o ser social determina a consciência”: é a experiência de estar sob o jugo de um determinado modo de produção que

exerce “uma pressão determinante sob outras atividades”. Sendo assim entendida, experiência é justamente “a experiência da determinação”. Mesmo o conceito marxista de ser social não se refere “simplesmente ao modo de produção como uma ‘estrutura objetiva’ impessoal”, pois o que importa para Marx é como as pessoas o vivem e, assim vivendo, o transformam, de maneira que é possível afirmar, segundo Wood, que “a ‘experiência’ de Thompson coincide substancialmente” com o “ser social” da ontologia implícita em Marx. É por causa dessa coincidência que “o conceito de ‘experiência’” se torna uma afirmação de que as “estruturas objetivas” têm consequências na vida das pessoas.

Se na sociedade temos “classes e não somente relações de produção”, a tarefa de compreendê-la requer o estudo de como essas “estruturas” afetam a totalidade social, ou seja, é necessário investigar como as pessoas “experimentam”⁸⁷ e lidam com as pressões determinantes dos processos estruturados” da vida material. Conforme a interpretação de Wood (1982, p. 62-63):

Nem Marx nem Thompson nem ninguém mais divisou um ‘rigoroso’ vocabulário teórico para expressar o efeito das condições materiais em seres conscientes e ativos – seres cuja atividade consciente é ela mesma uma força material – ou para abranger o fato de que esses efeitos assumem uma infinita variedade de formas empíricas historicamente específicas. Contudo, certamente não pode fazer parte do rigor teórico ignorar essas complexidades meramente em prol do asseio conceitual ou um conjunto de ‘definições estruturais’ que pretendem resolver todas as questões históricas importantes no plano teórico. Nem é bastante meramente conceder a existência dessas complexidades em alguma outra ordem da realidade – na esfera da história em distinção da esfera das ‘estruturas objetivas’ – que pertence a um diferente nível de discurso, o ‘empírico’ em oposição ao ‘teórico’.

Concordamos com a intenção de Wood em sugerir a existência dessa lacuna de vocabulário teórico mais rigoroso e é por isso que propomos a utilização do vocabulário do Realismo Crítico para defender as possíveis “ambivalências” thompsonianas dos ataques que desconsiderem a ontologia implícita em Thompson influenciada por Marx⁸⁸.

Vale lembrar, com Wood (1982, p. 63), que Thompson insistem na idéia de classe como processo, o que contesta mais uma vez “a acusação de que ele equipara classe com consciência de classe”, i. e., que “que ele confunde o fenômeno de classe em si com as condições que fazem da classe ‘um sujeito histórico ativo’”.

⁸⁷ Em inglês: *experienced*.

⁸⁸ Cf. a função ontológica realista da pergunta transcendental que inicia a argumentação de Bhaskar em *A Realist Theory of Science*: “como deve ser o mundo para que o conhecimento seja possível?”

Como vimos no segundo capítulo, a noção de experiência em Thompson não é uma tentativa de reduzir a dimensão objetiva das condições materiais de classe à dimensão subjetiva da consciência de classe. Acusam-no disso, mas na prática ele utiliza o conceito para investigar “como as oposições de classe objetivas afetam a experiência social mesmo quando as pessoas ainda não estão conscientes de sua identidade de classe”. Suas investigações buscavam entender “como a ‘classe-em-si’ estruturava uma complexa realidade histórica mesmo na ausência da consciência de classe”, fenômeno que ele intitulava de “luta de classe sem classe” (Wood, 1982, p. 66).

Em seu argumento de que a luta de classe precede a idéia de classe, Thompson nega a determinação da “estrutura” althusseriana e salienta “a centralidade da resistência política e do agir das classes populares⁸⁹”. Para ele, mudanças culturais “não podem ser inferidas dos fatos da mudança econômica” da mesma forma que a hegemonia de uma classe não pode ser resumida como o equivalente de dominação ideológica, pois no primeiro caso as relações sociais não são meras reações “espasmódicas” a estímulos e no segundo a dominação de uma classe implica sempre na reação de “contestação e resistência” de outra (Dworkin, 1994, p. 212-213 e 206).

Segundo Dworkin (1994, p. 182-183) “a apaixonada recuperação das aspirações e radicais e das resistências dos trabalhadores” alcançada por Thompson foi uma das mais importantes contribuições para o avanço da perspectiva metodológica de uma história *from below*⁹⁰. As vívidas histórias de dissenso e resistência por ele retraçadas são como “o testemunho contra a besta” proferido por atores humanos que não são “vítimas passivas das circunstâncias históricas”, mas sujeitos carregados de potencial transformador, criativos criadores das condições de seu próprio destino.

Müller (2002, p. 145) aponta que foi a ênfase dada por Thompson às idéias de “agir humano”, “consciência de classe” e “experiência” em sua abordagem historiográfica que fez com que a ele fossem atribuídas “inúmeras avaliações, favoráveis e contrárias”. Fica visível o quão complicado é abrir diálogo entre os estudos culturais marxistas, como os de Thompson, e a antropologia quando analisamos a descrição que se faz da “teoria utilitarista-marxista” da metáfora base/superestrutura (Sahlins, 1994, p. 413):

⁸⁹ Cf. Bess (2003), em seu capítulo sobre a atuação política de Thompson.

⁹⁰ Cf. Müller, 2002, 145-149.

...a idéia de cultura como um reflexo do ‘modo de produção’, um conjunto de aparências sociais assumidas por forças materiais que de alguma forma possuem sua própria necessidade e racionalidade instrumental. É daí que vem a contradição que neutraliza todas as boas intenções antropológicas.

Marshall Sahlins (1994, p. 413) considera que uma formulação teórica que ressalta “o papel histórico ativo das pessoas” na “maneira pela qual eles moldam as circunstâncias materiais postas de acordo com suas próprias concepções” para em seguida “defender uma teoria cultural que supõe que as concepções das pessoas são uma função de suas circunstâncias materiais” no mínimo corre o risco de não dizer nada.

Apesar de descartar o realismo ontológico do materialismo histórico, Sahlins (1994, p. 413) considera que se deve levar mais a sério “a compreensão de Marx da produção como apropriação da natureza dentro e através de uma determinada forma de sociedade”. O que o autor pretende aqui é descartar as conseqüências ontológicas do argumento, sem perder as virtudes da estreiteza de vínculos a idéia estabelece entre o material e o cultural, só que re-invertendo a determinação: “segue-se que um modo de produção em si mesmo não vai especificar nenhuma ordem cultural a não ser até que sua própria como produção seja culturalmente especificada”. Ele se apóia na concepção de Marx de que a produção é a reprodução de “um modo de vida definido” para afirmar que “um sistema de produção é a forma relativa de uma necessidade absoluta, uma maneira histórica particular de suprir necessidades humanas”. As condições materiais são relativizadas à expressão da necessidade absoluta de intercâmbio entre o ser humano e a natureza, em outras palavras, trabalho. O problema dessa preposição é não contemplar como desdobramento que isso é muito próximo a afirmar que são as necessidades humanas que justificam e definem o modo de produção de uma sociedade. É como afirmar que somos o que fazemos de nós mesmos, de maneiras particulares, ao invés de dizer que somos o que fazemos com aquilo que fizeram da gente. Isso se não quisermos ir além e concluir que, portanto, dividimos o mesmo e comum destino⁹¹.

É na articulação, proposta por Thompson, entre experiência e cultura que se constitui a possibilidade de entendimento da relação entre as determinações objetivas do ser social e as possibilidades de transformação presentes no “agir humano”, sem que se confunda o nexos ontológico da dependência de práxis que as formas sociais têm com o

⁹¹ Cf. Sahlins, Marshall, 2003b, p. 7: “a cultura é historicamente reproduzida na ação”.

voluntarismo puro da autodeterminação cultural. Da mesma forma que não é a linguagem que faz o ser humano, mas o ser humano que faz linguagem. Até porque para que haja linguagem é preciso haver mais do que linguagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para entendermos completamente as proposições e conseqüências teóricas dos estudos culturais de Thompson é necessário que não desvinculemos a base de sua metodologia pautada no materialismo histórico do centro da discussão filosófica da tradição marxista: as conseqüências gnosiológicas das propriedades ontológicas do ser social.

A proposta de nosso estudo foi, em um primeiro momento, elencar e contextualizar os questionamentos e propostas de E. P. Thompson que dizem respeito ao desenvolvimento metodológico das ciências sociais, no debate dos conceitos de classe, cultura e experiência, para então confronta-los com os questionamentos e as soluções encontradas por Roy Bhaskar no corpo teórico do Realismo Crítico Dialético que, de forma elaborada, não só habilita as ciências sociais a terem a capacidade de exercer um papel significativo nas questões sócio-políticas que dizem respeito à busca de uma efetiva produção de conhecimento, como também funda uma metodologia radical voltada à emancipação humana total.

A principal contribuição do Realismo Crítico para o debate dessas categorias, a nosso ver, é resolver o campo ontológico tanto da produção quanto da reprodução do conhecimento social possível. Essa característica, levada às suas últimas conseqüências, instrumentaliza o sujeito da ciência a buscar exatamente aquilo a que Marx se referia em sua nova proposta de práxis. Thompson, por sua vez, em sua aguçada análise sobre o histórico das lutas de classe perpetradas contra a reprodução e transformação da lógica de exploração presente nas relações sociais de um determinado *status quo*, nos chama atenção para o fato de que é necessário compreender a especificidade histórica dos momentos de embate sócio-cultural para que se possa entender a singularidade das relações que nos formam a contemporaneidade, bem como para estabelecer estratégias e limitações da presente e da futura luta. O grande aspecto comum de ambas preocupações intelectuais é o importante papel que delegam ao agir humano na constituição dos horizontes de reprodução/transformação da realidade social.

Esse papel não é uma simples atribuição espontânea, mas uma força constitutiva da materialidade do ser humano que, bem ou mal, reproduz ou transforma as condições

sociais que o delimitam, mas que ao mesmo tempo depende da práxis humana tanto para existir, como para se manter e se perpetuar.

Defendemos que o Realismo Crítico alcança respostas expressivas à questão levantada por Wood (1982, p. 62-63) e comentada no quarto capítulo desta dissertação, ao propor um vocabulário teórico realista que dá conta da possibilidade de produção de conhecimento ao propor uma ontologia capaz de abranger a transformação sem que se perca nem o nexos histórico nem a inteligibilidade do ser social como objeto de estudo.

Serão necessárias memórias póstumas como as do personagem de Machado de Assis para que percebamos que o não comprometimento com as transformações sociais necessárias, na melhor das hipóteses, colabora para a manutenção *ad infinitum* das mesmas contradições que nos afligem a contemporaneidade?

A alternativa conformista pós-moderna, em semelhança com a técnica do avestruz, não prima pela excelência de seus horizontes. Como é possível que uma doutrina seja capaz de se pretender pragmática, se na sua contemplação propositiva não faz mais do que passar adiante, revigorando e reproduzindo, a lógica de sua própria inércia?

É na perspectiva de uma ciência que propõe não só o entendimento, mas também a elaboração de projetos e análises que sirvam como contraponto às práticas dos sistemas dominantes – os quais tornam-se hegemônicos por meio da reificação de seus *modus operandi* – que a abordagem *from below* de Thompson faz-se atual e necessária. A elaboração de uma história a partir de baixo, vinculada ao estudo das práticas sócio-culturais de seus representantes, revela-se coerente com a máxima de Marx⁶, na Tese 11 sobre Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de forma diferente, [porém] o que importa é mudá-lo”.

Uma Sociologia que não contemple de maneira firme, em sua reflexão, a idéia de processo, *agency* e transformação é fadada a ser uma sociologia onde os fenômenos sociais aparecem como já estabelecidos, funcionais e uniformes em sua variedade contingente porque, em lugar de relacionar o conjunto de normas, práticas, interesses e condições materiais de determinada sociedade em sua dinâmica, parte de um pressuposto sincrônico. O papel da dimensão histórica nesse conjunto de relações (em uma perspectiva processual, diacrônica, dialética, comparativa e crítico-realista) é o de estudar as transformações e

rupturas nas instituições sociais e nos sistemas de organização social, levando em consideração suas possíveis contradições internas e suas necessidades ontológicas de reprodução e transformação.

Estabelecida a centralidade ontológica do trabalho no processo de reprodução e transformação da sociedade, um dos meios de se inquirir sobre os limites e necessidades do atual modo de produção capitalista é perguntar “quais são os limites da contradição capital-trabalho para que sejam transformadas as condições sociais necessárias para a manutenção da lógica intrínseca de acumulação de capital?”.

Em “Repensar a Base e a Superestrutura” Ellen Wood (2002a, p. 59) nos relembra o desafio proposto pelo materialismo histórico de Marx: “abranger a especificidade histórica, bem como a ação humana, enquanto se reconhece dentro delas a lógica dos modos de produção”. Uma formulação teórica que em sua tentativa de explicar a realidade almeje desvincular a especificidade histórica da idéia de processo e causalidade é tão fadada ao fracasso quanto outra que tente açambarcar o real através das determinações da estrutura em detrimento ao agir humano. No estudo das peculiaridades acabam sendo discutidas as especificidades históricas da particularidade às custas do entendimento das condições históricas e da totalidade dos processos de transformação social.

E. P. Thompson chama atenção para este fato em “A Peculiaridades dos Ingleses”⁹², ao criticar um conjunto de artigos de Perry Anderson e Tom Nairn⁹³ que tenta sustentar a idéia de que a revolução burguesa na Inglaterra havia sido no mínimo incompleta, a partir da tese de Anderson de que “na Inglaterra, uma burguesia apática produziu um proletariado subordinado⁹⁴”, sendo ambas mantidas a rédeas curtas pela aristocracia vitoriosa.

Sobre a particularidade da revolução burguesa na Inglaterra em comparação com os “Outros Países” Thompson (2001, p. 79) comenta que:

⁹² THOMPSON, E. P. (2001), p. 75-179.

⁹³ Perry Anderson: “Origins of the Present Crisis”, in *NLR*, 23 e Tom Nairn: “The English Working Class”, *NLR*, 24; “The British Political Elite”, *NLR*, 23; “The Anatomy of the Labour Party – 1”, *NLR*, 27; “The Anatomy of the Labour Party – 2”, *NLR* 28.

⁹⁴ Perry Anderson: “Origins of the Present Crisis”, in *NLR*, 23, p. 40 e 43, apud Thompson, E. P. (2001).

Toda experiência histórica é obviamente, em certo sentido, única. Muito protesto contra isso coloca em questão não a experiência (que permanece por ser explicada), mas a relevância do modelo contra o qual ela está sendo julgada.

A forma com que Thompson constrói teoricamente os conceitos de classe, cultura e experiência o faz partilhar de maneira inequívoca a mesma ontologia da qual parte Bhaskar para a elaboração do vocabulário ontológico do Realismo Crítico. Nenhuma das críticas feitas a Thompson no sentido de desmarxizá-lo se sustentam quando levamos em consideração os pontos coincidentes entre esses autores⁹⁵.

É importante salientar mais uma vez que ao lermos Thompson não podemos nos afastar do “espectro” da luta de classes, ainda mais partindo de um ponto de vista culturalista onde as contradições são enviesadas como irrupções sociais e a capacidade transformadora do agir humano é reduzida ao simples eco de oportunidades perdidas e derrotas acumuladas. A história da luta de classes se mostra – para aqueles que se propõem a entendê-la com vistas à concretização da emancipação humana – como um nexos não só de derrotas, mas de muitas conquistas e farta articulação combativa. Lembrando Roberto Schwarz (1992, p. 60) o ser humano “não é um boi, e para conservá-lo na condição de boi é [estritamente] necessária a violência... enquanto a força de trabalho for mercadoria, haverá exploração capitalista”, haverá conflito e necessidade de transformação.

⁹⁵ A recusa ao rótulo de culturalista que os autores mencionados tentam impor à Thompson fortalece-se ainda mais quando recuperamos a argumentação de Sahlins (1994). Isto porque ele chega a mesma conclusão de Thompson, apoiando-se em argumentação muito parecida com a idéia thompsoniana de economia moral. A diferença, aqui, novamente é que Thompson não perde a conotação de luta de classes, enquanto Sahlins se restringe a apontar que em muitas culturas diferentes da capitalista ocidental, a existência social não é fragmentada nas esferas política, religiosa, econômica, etc...

BIBLIOGRAFIA

- AHMAD, Aijaz (2004). *On Communalism and Globalization*. Delhi: Three Essays.
- ANTUNES, Ricardo (2000). *Adeus ao Trabalho?*. Campinas: Unicamp, 7ª edição.
- ASHPLANT, T. G. e SMYTH, Gerry (2001). *Explorations in Cultural History*. Londres: Pluto Press.
- BESS, Michael (1993). *Realism, Utopia and the Mushroom Cloud*. Chicago: University of Chicago Press.
- BHASKAR, Roy (1977). *A Realist Theory of Science*. London: Verso. Versão Preliminar: Rodrigo Leitão (Economia/UFF). Tradução: Rodrigo Moerbeck (Economia/UFF). Revisão/Supervisão: Mário Duayer (UFF).
- BHASKAR, Roy (1986). *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso. Tradução: Celso Tumolo. Revisão Técnica: Maria Célia M. Moraes (UFSC) e Mario Duayer (UFF).
- BHASKAR, Roy (1993). *Reclaiming Reality: a critical introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso. Tradução: Astrid Bäcker Ávila (UFPR). Revisão Técnica: Maria Célia M. Moraes (UFSC) e Mario Duayer (UFF).
- BHASKAR, Roy (1998). "Societies", in ARCHER et al. (eds.) *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge. Tradução preliminar: Herman Mathow/ Thais Maia. Revisão: Bruno Moretti / Lilian Paes. Supervisão/Revisão Técnica: Prof. Mario Duayer, UFF.
- BURKE, Peter (1980). *Sociologia e História*. Porto: Afrontamento.
- BURKE, Peter (1992). *History and Social Theory*. London: Cornell.
- CALLINICOS, Alex (2006). *The Resources of Critique*. Cambridge: Polity Press.
- DIRKS, Nicholas, ELEY Geoff and ORTNER, Sherry B. (eds.) (1994). *Culture, Power, History*. Princeton: Princeton University Press.

DWORKIN, Dennis (1997). *Cultural Marxism in Postwar Britain*. Durham: Duke University Press.

EAGLETON, Terry (1996). *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

EAGLETON, Terry (2000). *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell.

FAUSTINO, Rosângela C. (2006). *Política Educacional nos Anos de 1990: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena*. Tese de doutorado defendida no Programa de pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, mimeo.

HALL, Jonh R. (ed.) (1997). *Reworking Class*. Ithaca: Cornell.

JONES, Gareth Stedman (1997). "Anglo-Marxism, Neo-Marxism and the Discursive Approach to History", in LÜDTKE, Alf (et alli) (1997). *Was bleibt von marxistischen Perspektiven in der Geschichtsforschung?*. Wallstein Verlag.

JOYCE, Patrick (1994). *Democratic Subjects: the self and the social in nineteenth-century England*. Cambridge: Cambridge University Press.

KOSIK, Karel (1986). *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LABICA, Georges (1990). *As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar.

LEACH, E. (1985a). "Anthropos" in Enciclopédia Einaudi, V.5: Anthropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

LEACH, E. (1985b). "Cultura/Culturas" in Enciclopédia Einaudi, V.5: Anthropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

LEACH, E. (1985c). "Cultura/Culturas" in Enciclopédia Einaudi, V.5: Anthropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

LIMA, Luiz César (2005). *Costuras em Comum: os conceitos de cultura e experiência em E. P. Thompson*. Florianópolis: Curso de Ciências Sociais, UFSC.

LÖWY, Michael (1970). *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Petrópolis: Vozes.

LÖWY, Michael (1990). *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva / Edusp.

LÖWY, Michael e SAYRE, Robert (1992). *Revolta e Melancolia: o Romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes.

LÖWY, Michael (2002). "Marx, Weber and The Critique of Capitalism," *Logos*, vol. 1, issue 3, summer, no site: http://www.logosjournal.com/issue_1.3.pdf

LÜDTKE, Alf (et alli) (1997). *Was bleibt von marxistischen Perspektiven in der Geschichtsforschung?* Gotinga: Wallstein Verlag.

LUKACS, Gyorgy (1981). "Para a Ontologia do Ser Social: o trabalho", tradução Prof. Ivo Tonet (UFAL), a partir do texto *Il Lavoro*, primeiro capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Editori Riuniti.

MESZAROS, Istvan. (2002). *Para Além do Capital*. Campinas: Boitempo.

MORAES, Maria Célia M. e MÜLLER, Ricardo G. (2003). "Tempos em que a 'razão deve ranger os dentes': E. P. Thompson, História e Sociologia", mimeo.

MÜLLER, Ricardo G. (2002). *Razão e Utopia: Thompson e a História*. São Paulo: USP, mimeo. Tese de doutoramento em História Social.

NIELD, Keith e SEED, John (1979). "Theoretical Poverty or the Poverty of Theory", *Economy and Society*, vol. 8, no. 4, p. 383-416.

PALMER, Bryan D. (1990). *Descent into Discourse: the reification of language and the writing of social history*. Philadelphia: Temple University Press.

PALMER, Bryan D. (1996). *Edward Palmer Thompson: objeções e oposições*. São Paulo: Paz e Terra.

SAHLINS, Marshall (1994). "Cosmologies of Capitalism: the trans-pacific sector of 'the world system'", in DIRKS, Nicholas, ELEY Geoff and ORTNER, Sherry B. (eds.) (1994). *Culture, Power, History*. Princeton: Princeton University Press, p. 412-455.

SAYER, Andrew (2000). "Valuing Culture and Economy", publicado pelo Departamento de Sociologia da Universidade de Lancaster. Lancaster: Lancaster University, no site <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Sayer-Valuing-Culture-and-Economy.pdf>

SAYER, Andrew (2005). "Moral Economy", publicado pelo Departamento de Sociologia da Universidade de Lancaster. Lancaster: Lancaster University, no site <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/sayer-moral-economy.pdf>

STEINBERG, Marc. W. (1999). *Fighting Words*. Ithaca: Cornell.

TERTULIAN, N. (1971). "L'Évolution de la Pensée de Georg Lukacs", in *L'Homme et la Société*, n. 20, Paris: Anthropos, P. 15-25.

THOMPSON, E. P. (1981). *A Miséria da Teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar.

THOMPSON, E. P. (1987). *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Vol. II, 2 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra.

THOMPSON, E. P. (1993). *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

THOMPSON, E. P. (1994). *Making History: writings on history and culture*. New York: The New Press.

THOMPSON, E. P. (1998). *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.

THOMPSON, E. P. (1998a). "Introdução: costume e cultura", in THOMPSON, E. P. (1998) *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13-24.

THOMPSON, E. P. (1998b). "Rough music", in THOMPSON, E. P. (1998) *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 353-397.

THOMPSON, E. P. (2001). *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. NEGRO, Antonio Luigi e SILVA, Sergio (orgs.). Campinas: Unicamp.

THOMPSON, E. P. (2001a). "A história vista de baixo", in NEGRO, Antonio Luigi e SILVA, Sergio (orgs.) (2001) *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, p. 185-201.

THOMPSON, E. P. (2001b). “Folclore, antropologia e história social”, in NEGRO, Antonio Luigi e SILVA, Sergio (orgs.) (2001) *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, p. 227-267.

THOMPSON, E. P. (2001c). “Modos de Dominação e Revolução na Inglaterra”, in NEGRO, Antonio Luigi e SILVA, Sergio (orgs.) (2001) *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, p. 203-226.

VELHO, Otávio G., PALMEIRA, Moacir G. S. E BERTELLI, Antônio R. (1981). *Estrutura de Classes e Estratificação Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 9ª ed.

WILLIAMS, Raymond (1969). *Cultura e Sociedade – 1780-1950*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

WILLIAMS, Raymond (1976). *Keywords*. Londres: Fontana.

WILLIAMS, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

WILLIAMS, Raymond (1979). *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

WILLIAMS, Raymond (1995). *The Sociology of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

WOOD, Ellen Meiksins (1982). “The Politics of Theory and the Concept of Class: E. P. Thompson and his critics”, *Studies in Political Economy*, n. 9, fall.

WOOD, Ellen Meiksins (1994). “E. P. Thompson: Historian and Socialist”, *Monthly Review*, n. 8.

WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy (orgs.) (1999). *Em Defesa da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WOOD, Ellen Meiksins. (2002). *Democracia Contra Capitalismo*. São Paulo: Boitempo.